اقبالیات (اردو)

جولائی تا ستمبر، ۱۹۸۴ء

مدیر:

پروفیسر محمد منور

اقبال اکادمی پاکستان

عنوان	:	اقبالیات (جولائی تا ستمبر، ۱۹۸۴ء)
مدیر	:	محمد منور
پبلشرز	:	اقبال اکادمی پاکستان
شہر	:	لاہور
سال	:	۱۹۸۴ء
درجہ بندی (ڈی۔ڈی۔سی)	:	۱۰۵
درجہ بندی (اقبال اکادمی پاکستان)	:	8U1.66V11
صفحات	:	۲۲۸
سائز	:	۵ء۲۴×۵ء۱۴س م
آئی۔ایس۔ایس۔این	:	۰۰۲۱-۰۷۷۳
موضوعات	:	اقبالیات
	:	فلسفہ
	:	تحقیق

Iqbal Academy Pakistan

(www.iap.gov.pk)

6th Floor Aiwan-e-Iqbal Complex, Egerton Road, Lahore.

مندرجات

جلد: ۲۵ | اقبال ریویو: جولائی تا ستمبر، ۱۹۸۴ء | شمارہ: ۲

مقالات کے مندرجات کی ذمہ داری مقالہ نگار حضرات پر ہے ۔ مقالہ نگار کی رائے اقبال اکادمی پاکستان ، لاہور کی رائے تصور نہ کی جائے ۔

اقبال ریویو

مجلۂ اقبال اکادمی پاکستان

یہ رسالہ اقبال کی زندگی ، شاعری اور فکر پر علمی تحقیق کے لیے وقف ہے اور اِس میں علوم و فنون کے اُن تمام شعبہ جات کا تنقیدی مطالعہ شائع ہوتا ہے جن سے اُنھیں دلچسپی تھی ، مثلاً اسلامیات ، فلسفہ ، تاریخ ، عمرانیات ، مذہب ، ادب ، فن ، آثاریات ، وغیرہ .

بدل اشتراک
(چار شماروں کے لیے)

پاکستان	بیرونی ممالک
38 روپے	8 ڈالر یا 4.50 پونڈ
قیمت فی شمارہ	
10 روپے	2.00 ڈالر یا 1.00 پونڈ
قیمت ''اقبال نمبر''	
20 روپے	4.00 ڈالر یا 2.00 پونڈ

مضامین برائے اشاعت

معتمد مجلس ادارت ، ''اقبال ریویو'' ، ۱۱٦ میکلوڈ روڈ ، لاہور ، کے پتے پر ہر مضمون کی دو کاپیاں ارسال فرمائیں ۔ اکادمی کسی مضمون کی گمشدگی کی کسی طرح بھی ذمہ دار نہ ہوگی ۔

ناشر : اقبال اکادمی پاکستان ،
۱۱٦ - میکلوڈ روڈ ، لاہور

مطبع : زرین آرٹ پریس ،
٦۱ ریلوے روڈ ، لاہور

مجلۂ اقبال اکادمی پاکستان

اقبال ریویو

مدیر و معتمد : پروفیسر محمد منور — نائب مدیر : محمد سہیل عمر

جلد ۲۵ — جولائی ۱۹۸۴ — بمطابق شوال ۱۴۰۴ — نمبر ۲

مندرجات

ہمارے قلمی معاونین

ڈاکٹر خواجہ حمید یزدانی	شعبۂ فارسی ، گورنمنٹ کالج ، لاہور
ڈاکٹر حسن اختر	شعبۂ اُردو ، گورنمنٹ کالج ، لاہور
جناب سید نور محمد قادری	چک نمبر ۱۵ شمالی ، ڈاکخانہ چک نمبر ۵ ، ضلع گجرات
ڈاکٹر محمد ریاض	چیئرمین شعبۂ اقبالیات ، علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی ، اسلام آباد
ڈاکٹر سلیم اختر	شعبۂ اردو ، گورنمنٹ کالج ، لاہور
جناب رحیم بخش شاہین	شعبۂ اقبالیات ، علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی ، اسلام آباد
پروفیسر محمد اسلم	شعبۂ تاریخ ، پنجاب یونیورسٹی (نیو کیمپس) لاہور
پروفیسر محمد منوّر	ناظم ، اقبال اکادمی پاکستان ، لاہور
ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی	شعبۂ اُردو ، اورینٹل کالج ، لاہور
جناب تحسین فراقی	شعبۂ اُردو ، گورنمنٹ ایم ۔ اے ۔ او کالج ، لاہور

مثنوی رومی میں ذکر رسولؐ

(دفتر پنجم)

خواجہ حمید یزدانی

تعداد اشعار کے لحاظ سے مثنوی مولانا رومؒ کا دفتر پنجم تیسرے نمبر پر آتا ہے لیکن پہلے چار دفاتر کی نسبت اس دفتر میں حضور رسالتمآب صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کا ذکر سعادت اثر کسی قدر کم آیا ہے۔

اس دفتر کے شروع میں[1] اس حدیث مبارکہ "الکافر یا کل فی سبعتہ امعاء والمومن فی معاء واحد" کا سبب ورود بیان ہوا ہے۔ اس میں فخر موجودات کو پیغمبرؐ، شاہؐ، سلطانؐ راد، دستگیر شاہان و عباد، اور سلطان عبس[2] کے الفاظ و القاب سے یاد کیا گیا ہے۔

۱۔ کافر سات انتڑی بھر کھاتا ہے اور مومن ایک انتڑی بھر کھاتا ہے۔ تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو احادیث مثنوی ۲۱۵، ۲۱۶۔

۲۔ یہ اشارہ ہے سورۂ عبس کی طرف۔ جس کی پہلی چار آیات کا ترجمہ اس طرح ہے، تیوری چڑھائی اور منہ موڑا اس سے کہ آیا اس کے پاس اندھا اور کس چیز نے معلوم کروایا تجھ کو شاید کہ وہ پاک ہو جاتا یا نصیحت سنتا پس فائدہ دیتی اس کو نصیحت۔۔۔ مولانائے روم کی طرح اس دور کے مترجمین و مفسرین نے بھی تیوری چڑھانے کے واقعہ کو حضور رحمۃ للعالمینؐ سے منسوب کیا ہے، لیکن مولانا غلام مرشد سابق خطیب شاہی مسجد لاہور کو اس سے اختلاف ہے۔ انہوں نے حکیم الامت علامہ اقبال سے اپنی ایک ملاقات کے ضمن میں اس پر اس طرح روشنی ڈالی ہے "ایک دفعہ (سورہ نمبر ۸۰ آیت نمبر ۱ تا ۱۲) قرآن کریم کو منگوا کر اور سامنے رکھ کر ان کا ترجمہ فرما کر حکم دیا کہ ان کے مشہور ترجموں اور تفسیروں سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ ایک دن حضور

قصہ اس طرح ہے کہ ایک موقع پر چند کفار شام کے وقت مسجد میں سرور کونین کی خدمت اقدس میں حاضر ہوئے اور عرض کیا کہ حضور بڑے مہمان نواز ہیں - ہم بے نوا بڑی دور سے آئے ہیں ہم پر

صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم رؤسائے قریش کو پیغام خداوندی پہنچا رہے تھے تو اتنے میں ابن ام مکتوم آ گئے اور انہوں نے آپ کی توجہ کو اپنی طرف پھیرنا چاہا جسے حضور علیہ السلام نے ناپسند کیا۔ خاکم بدہن خدا تعالیٰ نے اس ناپسندیدگی پر ناپسندیدگی کا اظہار فرمایا - خاکسار (یعنی غلام مرشد) نے عرض کیا اس سورۃ کی آیتوں میں سے چند آیتوں میں ضمیر غائب کا مرجع مفسرین نے حضور کی ذات گرامی کو بنا دیا اور پھر جو ان میں خطابات کے صیغے ہیں ان کا مخاطب حضورص کو بنا دیا تو قصہ بن گیا - خاکسار نے عرض کیا کہ آپ (حکیم الامت) بتائیں کہ اس سورۃ کی کسی آیت میں حضورص کے نام یا لقب کا تذکرہ ہے - (علامہ نے) فرمایا کہ نہیں - تو خاکسار نے عرض کیا کہ پھر حضورص کو اس کا مصداق کس دلیل پر ٹھہرایا گیا 'برا منایا ، منہ پھیر لیا' آخر کس سے ؟ در اصل اُن غائب ضمیروں کا مرجع (سورہ نمبر ۶۹ آیت نمبر ۳۷ ، ۳۸ ، ۴۳ ، ۴۶) دین فروش اور زر پرست انسانوں کا تذکرہ ہے اور یہ غائب ضمیریں انہیں شخصوں کی طرف جاتی ہیں ، ایسے لوگ بے کس مزدوروں ، جو حق کی تلاش میں ان کے پاس آتے ہیں ، ان کا آنا ان کو یعنی رؤسا کو ناگوار گذرتا تھا اور مخاطب بھی وہی ہیں - اور ان میں عبوس ، تولی، تصدی اور تلہی کے جو افعال آئے ہیں ، حضورص تو نسل انسانی کو ان قبیح افعال سے روکتے ہیں اور خاکم بدہن یہی افعال آپ میں موجود تھے- عبوس کے معنی ہیں ترشروئی ، سختی سے پیش آنا ، تولی کے معنی روگردانی۔۔۔ تصدی لا یعنی بات کرنا اور تلہی کسی کا مذاق اڑانا - فعل کو دیکھ کر فاعل متعین کیا جاتا ہے - یہ افعال تو حضورص کے دشمنوں اور کافروں کے تھے ، جنہیں حضور روکنے کے لیے آئے تھے - چنانچہ بدترین کافروں کے اوصاف یہ بیان کئے ہیں کہ وہ قرآن کریم کو سن کر تیوریاں چڑھاتے ہیں اور پھر پیٹھ پھیر جاتے ہیں اور اپنے تکبر میں مست ہو کر حق پرستوں کو نظر حقارت سے دیکھتے ہیں (سورہ نمبر ۷۴ آیت نمبر ۲۲-۲۳ ، پارہ ۲۹ ، رکوع ۱۵) - - - انھیں گیارہ آیتوں کے بعد بارھویں آیت میں

مہربانی فرمائیے گا ۔ حضور پُرنور نے وہاں موجود صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین سے فرمایا کہ وہ ایک ایک مہمان کو اپنے پاس ٹھہرانے کا بندو بست کریں ۔ ۔ ۔ اتنا قصہ بیان کرنے کے بعد مولانائے روم ، شاہ اور لشکر کے باہمی ربط و تعلق اور شاہ کے حکم پر لشکر کے لڑنے مرنے کا ذکر فرماتے ہیں ۔ پھر شاہ کو لشکر کی جان قرار دے کر روح کو پانی اور اجسام کو ندی کہتے اور حضورؐ کے اس قول مبارک ''الناس علیٰ دین ملوکھم'' (یعنی سربراہ اچھا تو رعایا اچھی ، سربراہ بُرا تو رعایا بُری) کی تثبیت و تصدیق میں یہ مثال لاتے ہیں کہ اگر روحِ شاہ کا پانی شیریں ہو گا تو تمام ندیوں کا پانی گوارا و خوش مزہ ہو گا ۔ اس کے بعد رجوع بقصہ ہے ۔

سب صحابہ کرامؓ نے اپنے لیے ایک ایک مہمان چن لیا ، لیکن ایک موٹی توند والا مہمان پیچھے رہ گیا جسے حضور نبی کریم اپنے ہمراہ لے گئے ۔ مولانا نے یہاں اس کافر کی انتہائی پُرخوری کا ذکر کرتے ہوئے اسے ''بو قحط'' اور اس کے اس وحشی پن کے سبب عوج[1] اور ابن غز[2]

فرمایا کہ تمہیں ہرگز ہرگز ایسا نہیں ہونا چاہیے ۔ یہ میری انمٹ ہدایتیں اور ناقابل تردید صداقتیں نسل انسانی کے لیے بڑی عظیم الشان نصیحتیں ہیں ۔ غریب ، امیر جو نصیحت حاصل کرنا چاہیں انہیں یکساں مواقع حاصل ہیں ۔ پھر ہمارے بزرگوں نے حضرت ابن مکتوم کو حق بجانب ٹھہرانے کے لیے ان کے نابینا ہونے کا عذر پیش کیا ۔ میں نے عرض کیا کہ حضور (حضرت علامہ) یہ سن کر خوش ہوں گے کہ گفتگو سننے کا تعلق آنکھوں سے نہیں ، ان بزرگوں (مفسرین) کو چاہیے تھا کہ ان کے نابینا ہونے پر زور نہ دیتے بلکہ ان کے بہرہ ہونے پر زور دیتے'' (مجلہ نقوش جنوری ۱۹۷۹ء صفحات ۳۱۸ ، ۳۱۹ ۔

۱۔ عوج : ایک قوی ہیکل مرد جس کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ حضرت آدم کے زمانے میں پیدا ہوا اور حضرت موسیٰؑ کے عہد تک زندہ تھا (حاشیہ مثنوی شریف دفتر پنجم ص ۴)

۲۔ ابن غز ، یعنی اہل قبیلہ غزان ۔ بلخ کے قریب ختلان کے ترک۔ ان کی بغاوت اور غارت گری کی تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو راحتہ الصدور و آیتہ السرور ص ۱۷۷ بعد ۔

ایسے القاب سے پکارا ہے ۔ وہ کم بخت کھانے وغیرہ کے علاوہ سات بکریوں کا دودھ بھی جو سب اہل بیت رسولؐ کے لیے تھا ، چڑھا گیا ۔ رات ہوئی تو وہ سونے کے لیے حجرہ میں چلا گیا ۔ جب وہ سو گیا تو کنیز نے حجرے کے دروازے کی کنڈی باہر سے چڑھا دی ۔ آدھی رات کے وقت اس پیٹو کے پیٹ میں درد اُٹھا ۔ حاجت کے لیے اس نے باہر جانا چاہا لیکن دروازہ باہر سے بند تھا ۔ ہر طرح کی تدبیر آزمانے کے باوصف اس سے دروازہ نہ کھل سکا ۔ تاہم وہ تکلیف کے باوجود کسی نہ کسی طرح دوبارہ سونے میں کامیاب ہو گیا ۔ جلد ہی اس نے خواب میں خود کو ایک ویرانے میں پایا ۔ یہاں مولانا فرماتے ہیں کہ چونکہ اس کے دل کے اندر ویرانی تھی اس لیے اسے خواب میں بھی ویرانہ ہی نظر آیا ۔ اب جو اسے (خواب میں) ایک ویران جگہ نظر آئی تو اس نے ، اپنے خیال کے مطابق خواب ہی میں ، اپنے پیٹ کا بوجھ ہلکا کر لیا ۔ لیکن صبح کے وقت جب بیدار ہوا تو بستر وغیرہ کو گندگی سے بھرا پایا ۔ جس سے اس پر اضطراب کی کیفیت طاری ہو گئی ۔ اس کا دل تڑپ تڑپ اٹھا کہ یہ کیسی ذلت و رسوائی نے آن گھیرا ۔ وہ پکار اٹھا کہ اس کی نیند اس کی بیداری سے بھی بدتر ثابت ہوئی ۔ وہ چلا چلا کر اپنی موت کو آواز دینے لگا ۔ بالکل اس طرح جس طرح جان کفار قبر میں تڑپتی چلاتی ہے ۔ اسے اب اس بات کا انتظار تھا کہ کب صبح ہو ، دروازہ کھلے اور وہ چپکے سے نو دو گیارہ ہو جائے :

کافران مہمان پیغمبرؐ شدند — وقت شام ایشان بمسجد آمدند
کآمدیم ای شاہ ما اینجا قُنق — ای تو مہماندار سکان افق
بینوائیم و رسیدہ ما ز دور — ہین بیفشان بر سر ما فضل نور
رو بیاران‌رضؓ کرد آن سلطان راد — دستگیر جملہ شاہان و عباد
گفت ”ای یاران من قسمت کنید — کہ شما پُر از من و خوی منید“
آب روح شاہ اگر شیرین بود — جملہ جوہا پر ز آب خوش شود[1]
کہ رعیت دین شہ دارند و بس — این چنین فرمود سلطان عبسؐ
ہر یکی یاری‌رضؓ یکی مہمان گزید — درمیان بُد یک شکم زفت عنید
جسم ضخمی داشت کس اورا نبرد — ماند در مسجد چو اندر جام درد

۱۔ ملاحظہ ہو احادیث مثنوی ص ۳۰ ، ۳۱ ۔

مصطفیٰ ؐ بردش چو وا ماند از همه | هفت بز بد شیرده اندر رمه
شد تقاضا بر تقاضا خانه تنگ | ماند او حیران و بیدرمان و دنگ
حیله ای کرد و بخواب اندر خزید | خویش را در خواب در ویرانه دید
ز انکه ویرانه بد اندر خاطرش | شد بخواب اندر هم آنجا منظرش
بانگ میزد "واثبورا واثبور" | همچو جان کافران در قعر گور
منتظر که کی شود این شب بسر | تا در آید از گشادن بانگ در
تا گریزد او چو تیری از کمان | تا نبیند هیچکس او را چنان

اس داستان کا دوسرا حصہ حضور فخر موجودات ؐ کے خلق[1] عظیم کی ایک بے مثال جھلک کا حامل ہے۔ صبح ہوئی تو فخر انبیاء ؐ تشریف لائے۔ دست مبارک سے حجرے کا دروازہ کھولا اور ایک طرف کو چھپ گئے تاکہ وہ کافر شرمندہ نہ ہو اور یہ جانے بغیر کہ دروازہ کس نے کھولا ہے، بھرتی سے باہر نکل جائے۔ نبی کریم ؐ یا تو دیوار کے پیچھے پنہاں ہو گئے یا داماں خدا نے حضور کو اس کی نظروں میں پوشیدہ کر دیا۔ یہاں مولانا قدرت خداوندی کی انتہا کا ذکر کرتے ہیں کہ کس طرح وہ ایسے مواقع پر نگاہ ناظر پر پردہ ڈال دیتی ہے تاکہ وہ دشمن کو اپنے پہلو میں نہ دیکھ پائے۔

حضور اکرم ؐ رات ہی سے اس کافر کے حال سے آگاہ تھے لیکن فرمان خداوندی مانع آ رہا تھا، جس سے مقصود یہ تھا کہ اللہ جل جلالہ اسے بے راہ ہونے سے قبل ہی راہ دکھا دے اور وہ اس ذلت و رسوائی کی بنا پر قعر مذلت میں گرنے سے بچ جائے۔ البتہ یہ جو کچھ ہوا اس میں یہ

۱۔ حضرت شرف الدین یحییٰ منیری (آٹھویں صدی ہجری کے مشہور صوفی جن کا تعلق صوبہ بہار سے تھا) اپنے ایک خط میں حضور نبی کریم ؐ کے معمولات زندگی اور اسوۂ حسنہ و خلق عظیم کے بارے میں لکھتے ہوئے آخر میں رقمطراز ہیں "اگر حضور صلعم کے پاس کوئی معجزہ نہ بھی ہوتا تو بھی حضور صلعم کے اوصاف حمیدہ اور اخلاق پسندیدہ ہی حضور صلعم کی نبوت کے شاہد کافی ہوتے۔ چنانچہ بہت سے مدعیوں اور متکبروں نے حضور صلعم کو دیکھتے ہی کہا تھا کہ لیس ھذا وجہ الکذابین، اور بغیر کسی معجزہ و دلیل کے فوراً ایمان لے آئے اور مشرف بہ اسلام ہو گئے تھے" (دربار ملی، اردو ترجمہ از خواجہ عبدالحمید یزدانی، ص ۱۶۵۔

حکمت پوشیدہ تھی کہ وہ ذرا خود کو اس حالت میں دیکھ لے ۔ آگے چل کر اس داستان کا جو نتیجہ نکلتا ہے وہ مولانا نے یہاں بیان کر دیا ہے اور وہ یہ کہ اس قسم کے واقعات اکثر عداوتوں کو محبت میں اور خرابیوں کو تعمیر میں بدل دیتے ہیں ۔

غرض جب کافر نے دروازہ کھلا پایا تو چپکے سے باہر کو کھسک گیا ۔ ادھر کوئی صاحب دانستہ حجرے سے گندگی بھری چادر حضورؐ کی خدمت میں اٹھا لائے کہ حضورؐ ذرا اپنے مہمان کے کرتوت تو ملاحظہ فرمائیں ۔ رحمۃ للعالمین یہ دیکھ کر مسکرا دیئے ۔ پھر فرمایا ، تم ذرا آفتابہ لے آؤ میں خود ہی اسے دھو ڈالتا ہوں ۔ وہاں موجود تمام صحابہ کرامؓ نے حضور سرور دو عالم کی بلائیں لیتے ہوئے عرض کیا کہ ہم کس لیے ہیں ، حضورؐ ادھر تشریف فرمائیں ہم اس گندگی کو صاف کیے دیتے ہیں ۔ ۔ ۔ مولانا نے صحابہؓ کی زبانی ، ان کے ہاتھوں اس کام کے انجام پانے کو ''کار دست'' اور حضورؐ کے دست مبارک سے انجام پانے کو کار ''جان و دل'' کہا ہے ۔ ۔ ۔ ۔ صحابہؓ نے سرور کائناتؐ کی جان پاک کی قسم کھاتے اور حضورؐ کے علو مرتبہ اور عظمت کا ذکر کرتے ہوئے عرض کیا کہ ہماری زندگی کا مقصد ہی حضورؐ کی خدمت ہے ، تو جب حضورؐ خود ہی کام انجام دیں گے تو ہم کس کام کے ۔ سید البشرؐ نے جواب میں فرمایا کہ مجھے اس کا علم ہے لیکن اس وقت میرے ہاتھوں اس کام کے ہونے میں حکمت ربی پوشیدہ ہے ۔ حضورؐ کے اس بیان صداقت نشان پر صحابہ کرامؓ اب اس بات کا انتظار کرنے لگے کہ دیکھیں کیا بھید ظاہر ہوتا ہے ۔ چنانچہ سرور کائنات نے حکم ایزدی کے مطابق ، کسی دکھاوے کے بغیر ، بڑی سنجیدگی سے چادر دھونا شروع کر دی اس لیے کہ حضورؐ کا قلب مبارک اس کام کے لیے کہہ رہا تھا اور اس میں پوشیدہ تہ در تہ حکمت کی نشان دہی کر رہا تھا :

مصطفیٰؐ صبح آمد و در را گشاد — صبح آن گمراہ را او راہ داد
در گشاد و گشت پنہان مصطفیٰؐ — تا نگردد شرمسار آن مبتلا
صبغتہ اللہ گاہ پوشیدہ کند ۔ ۔ ۔[۱] — پردۂ بیچون بر آن ناظر تند

۱۔ اشارہ ہے سورۃ الحجر کی آیہ ۷۲ کی طرف ، جس میں حضرت لوط کے آسمانی مہمانوں کے ساتھ قوم لوط کے رویے کا ذکر کرتے ہوئے فرمایا گیا کہ آپ کی جان کی قسم وہ اپنی مستی میں مدہوش تھے ۔

تا نبیند خصم را پهلوی خویش — قدرت قادر ازین بیش است بیش
مصطفیٰؐ میدید احوال شبش — لیک مانع بود فرمان ربش
تا کہ پیش از خبط بگشاید رهی — تا نیفتد ز آن فضیحت در چهی
بس عداوتها کہ آن یاری شود — بس خرابیها کہ معماری بود
چونکہ کافر باب را بکشاده دید — نرم نرمک از کمین بیرون رسید
جامہ خواب پر حدث را یک فضول — قاصداً آورد در پیش رسولؐ
کاین چنین کرده است سهانت ببین — خندهٔ زد رحمة للعالمین
کہ بیاور مطهره اینجا بپیش — تا بشویم جملہ را با دست خویش
هر کسی می جست کز بهر خدا — جان ما و جسم قربان ترا
تا بشویم این حدث را توؐ بهل — کاردستست این نہ کار جان ودل
ای لعمرک مر ترا حق عمر خواند — پس خلیفہ کرد و بر کرسی نشاند
ما برای خدمت تو می زئیم — چون تو خدمت میکنی پس ما کئیم
گفت میدانم ونیک این ساعتیست — کاندرین شستن بخویشم حکمتی است“
منتظر بودند کاین قول نبیؐ است — تا پدید آید کہ این اسرار چیست
او بجد می شست آن احداث را — خاص ز امر حق نہ تقلید و ریا
کہ دلش میگفت توؐ این را بشو — کاندر اینجا هست حکمت تو بتو

قصہ ابھی جاری ہے - مہمان جا چکا ہے - سرور کائناتؐ ، گندگی سے آلودہ چادر دست مبارک سے دھو رہے ہیں - مہمان حجرے میں اپنی کوئی قیمتی چیز بھول گیا تھا ، جسے وہ حرص کے سبب ہر صورت حاصل کرنے کے لیے اپنی سابقہ ندامت و پشیانی بھول جاتا اور پھر حجرے کی طرف رجوع کرتا ہے اور اس کا یہی رجوع آگے چل کر مذکورہ حکمت کے ظاہر ہونے کا سبب بنتا ہے -

تو جب بھولے ہوئے ہیکل کے حصول کے لیے وہ واپس مڑا تو وہاں اسے ایسا منظر آیا جس نے اس کی دنیا ہی بدل ڈالی - حضور فخر موجودات خندہ پیشانی کے ساتھ اپنے دست مبارک سے ، جسے مولانا ”دست خدا“ کہتے ہیں ، مذکورہ آلودگی دھو رہے تھے - کافر کو اپنا ہیکل ویکل سب بھول گیا - فرطِ جوش سے وہ دیوانہ ہو گیا - اس نے اپنا گریبان پھاڑ ڈالا ،

کبھی وہ چہرے اور سر کو دو ہتھڑ سے پیٹتا تو کبھی در و دیوار سے ٹکریں مارتا ۔ یہاں تک کہ اس کے سر اور ناک سے خون بہہ نکلا ۔ رحمۃ للعالمین کو اس کی اس حالت پر بڑا رحم آیا ۔ صحابہؓ اس کے گرد جمع ہو گئے ۔ وہ چیختا چلاتا اور لوگوں کو اپنے قریب آنے سے منع کرتا رہا ۔ کبھی وہ اپنے سر کو بے عقل قرار دے کر پیٹتا اور کبھی اپنے سینے کو بے نور کہہ کر سینہ کوبی کرنے لگتا ۔ غرض جب وہ حد سے زیادہ تڑپ اور کانپ چکا تو حضور سرور دو عالم نے اسے اپنی جانب کھینچ لیا ، اسے اچھی طرح تسلی دی اور تھپکا ۔ ۔ ۔ یہاں مولانا داستان سے اجتناب کر کے یہ کہتے ہیں کہ جب تک بادل نہ روئے (برسے) چمن نہیں کھلتا اور جب تک بچہ نہ روئے ماں کا دودھ جوش نہیں مارتا ۔ پھر اللہ جل شانہ کے حضور گریہ و زاری کی قدر و اہمیت اور اس کی بدولت رحمت خداوندی کے جوش میں آنے کا ذکر کرتے ہیں :

کان یداللہ آن حدث با دست خود	خوش همی شوید که دورش چشم بد
چون ز حد بیرون بلرزید و طپید	مصطفیٰؐ اش در کنار خود کشید
ساکنش کرد و بسی بنواختش	دیده اش داد و بداد اشناختش
تا نگرید ابر کے خندد چمن	تا نگرید طفل کے جوشد[1] لبن

داستان کے اگلے حصے میں پھر حضور سیدالبشرؐ کے اس مہمان کو نوازنے ، تسکین دینے ، ندامت و اضطراب سے نجات دلانے اور اس کے مسلمان ہونے کا تذکرہ ہے ۔

جیسا کہ پہلے بیان ہوا رحمۃ للعالمینؐ کو آلودہ چادر دھوتے دیکھ کر مہمان کی بری حالت ہوئی تھی ، وہ گویا دیوانہ ہو گیا تھا اور اس کی عقل جاتی رہی تھی ۔ آخر دست عقل مصطفیٰؐ اسے اس حالت سے باہر نکال لایا ۔ حضورؐ نے فرمایا کہ اس طرف آؤ ، تو وہ اس طرح آیا جیسے کوئی گہری نیند سے بیدار ہو ۔ حضورؐ نے اسے اپنے آپ میں آنے کو فرمایا کیونکہ اس سے بہت سے کام لیے جانے تھے ۔ فخر موجوداتؐ نے اس کے چہرے پر پانی چھڑکا ، جس سے وہ ہوش میں آ گیا اور بولا کہ یا حضرتؐ

۱۔ کتاب مثنوی میں ''نوشد'' ہے ۔ اس کا مطلب ہو گا کہ جب تک بچہ نہ روئے اسے پینے کو دودھ کیونکر ملے گا ۔

مجھے کلمۂ شہادت پڑھائیے تاکہ میں یہ گواہی دے کر چلتا بنوں ، کیونکہ زندگی سے اب کوئی دلچسپی نہیں رہی ۔ ۔ ۔ شہادت و گواہی کا ذکر آنے پر مولانا اب اسی موضوع کو زیر بحث لاتے ہیں اور اس طرح کہانی ایک مرتبہ پھر معرض التوا میں جا پڑی ہے :

این سخن پایان ندارد ، آن عرب
ماند از الطاف آن شہ در عجبؐ
خواست دیوانہ شدن عقلش رمید
دست عقل مصطفٰیؐ بازش کشید
گفت ''این سو آ'' بیامد آنچنان
کہ کسی بر خیزد از خواب گران
گفتؐ اینسو آ مکن ھین با خود آ
کاندرین سو ھست باتو کار ھا''
آب بر رو زد در آمد در سخن
''کای شہید حق شہادت عرضہ کن
تا گواھی بدھم و بیرون شوم
سیرم از ھستی در آن ھامون شوم''
ما در این دھلیز قاضی قضا
بھر دعوی الستیم و بلیٰ''[۱]

داستان کے آخری حصے کے مطابق وہ مہمان ختم المرسلینؐ کے فرمانے پر حلقہ بگوش اسلام ہو جاتا ہے ۔ جس پر حضورؐ اسے اس رات پھر مہمان کے طور پر رہنے کا فرماتے ہیں ۔ وہ عرض کرتا ہے کہ حضورؐ ! واللہ میں اب تا ابد حضورؐ ہی کا مہمان ہوں خواہ کہیں رہوں اور کہیں بھی جاؤں ۔ میں حضورؐ کا زندہ و آزاد کردہ غلام اور دربان ہوں ۔ دونوں عالم حضورؐ کے زلہ ربا ہیں ۔ ۔ ۔ یہاں گویا مہمان کی زبانی مختلف تشبیہات و تمثیلات سے یہ بیان کیا گیا ہے کہ حضورؐ سرور کائنات سے ہٹ کر

۱۔ اشارہ ہے مضمون روز الست کی طرف : ''الست بربکم قالو بلیٰ'' (تمام مخلوقات سے جب خدا نے پوچھا کیا میں تمہارا رب نہیں ہوں سب نے کہا ہاں ۔ اور یہ دنیا جائے امتحان ہے ۔ حاشیہ مثنوی شریف دفتر پنجم ، ص ٦) ۔

کسی اور کا دامن تھامنے والے کے مقدر میں ہلاکت و تباہی کے سوا کچھ نہیں ، شیطان ایسے شخص کا دوست اور ابلیس اس کا ہمسفر ہو گا ۔ پھر قرآنی[1] حوالے سے ایسے لوگوں کے اموال و اولاد میں شیطان کی شراکت کا ذکر کیا گیا ہے ۔

اب پھر حضور رسالت مآبؐ کی رسالت کاملہ و بیضا کا ذکر ہے اور یہ کہا گیا ہے کہ جو کچھ سلوک حضورؐ نے فرمایا وہ سینکڑوں مائیں بھی نہ کر سکیں ، حتٰی کہ حضرت عیسیٰؑ کا معجزہ مسیحائی بھی اس کے آگے ہیچ ہو گیا ۔ حضرت عیسیٰ کا زندہ کردہ انسان تو دوبارہ مر گیا لیکن جس پر ایک مرتبہ سرور کونینؐ کی نظر کرم پڑ گئی موت اس سے ہمیشہ کے لیے دور بھاگ گئی ۔ ۔ ۔ اس کے بعد اس عرب کے دوبارہ مہمانِ حضور اکرمؐ بننے اور اس مرتبہ تھوڑے ہی دودھ اور روٹی وغیرہ کھا کر سیر ہو جانے اور اس پر تمام اہلبیت کے متعجب ہونے کا بیان ہے ، کہ کس طرح معمولی سی خوراک سے اس پیلتن کا پیٹ بھر گیا ۔ در اصل یہ سب ایمان کی برکت تھی کہ اس کا تمام حرص اور وہم کافری جاتا رہا اور اس کی کافرانہ گدا چشمی غذائے ایمانی سے سیر ہو گئی اور اس جوع البقر سے جس کا وہ شکار تھا ، اسے اسی ایمان کی بدولت نہ صرف رہائی ملی بلکہ حضرت مریمؑ کی مانند وہ میوۂ جنت سے بھی شاد کام ہوا :

۱۔ سورۂ بنی اسرائیل آیات ۶۲ — ۶۴ ، شیطان کو جب سجدہ کے لیے کہا گیا تو اس نے کہا کیا ایسے شخص کو سجدہ کروں جسے تو نے مٹی سے بنایا ہے ۔ کہنے لگا کہ اس شخص (آدم) کو جو آپ نے مجھ پر فوقیت دی ہے تو بھلا بتائیے تو ، خیر اگر آپ نے مجھ کو قیامت کے زمانہ تک مہلت دیدی تو میں (بھی) بجز قدرے قلیل لوگوں کے اس کی تمام اولاد کو اپنے بس میں کروں گا ۔ ارشاد ہوا جا جو شخص ان میں سے تیرے ساتھ ہولے گا سو تم سب کی سزا جہنم ہے سزا پوری ۔ اور ان میں سے جس پر تیرا قابو چلے اپنی چیخ پکار سے اس کا قدم اکھاڑ دینا اور ان پر اپنے سوار اور پیادے چڑھا لانا اور ان کے مال اور اولاد میں اپنا ساجھا کر لینا اور ان سے وعدہ کرنا ، اور شیطان ان لوگوں سے بالکل جھوٹے وعدہ کرتا ہے ۔

این سخن پایان ندارد مصطفیٰؐ
عرضہ کرد ایمان و پذرفت آنفتیٰ
آن شہادت را کہ فرخ بودہ است
بندھای بستہ رابگشودہ است
گشت مومن گفت او را مصطفیٰؐ
''کامشبِ دیگر تو شو مہمان ماؐ''
گفت واللہ تا ابد ضیف توؐ ام
ھر کجا باشم بھر جا کہ روم
زندہ کردہ و معتق و دربان توؐ
اینجہان و آنجہان بر خوان توؐ
گفت پیغمبرؐ ز غیب این را جلی
در مقالات نوادر با علیؓ
یا رسولؐ اللہ رسالت را تمام
تو نمودی ہمچو شمس بی غمام
آنچہ توؐ کردی دو صد مادر لکرد
عیسی و افسونش با عاذر نکرد
در عجب ماندند جملہ اھل بیت
پر شد این قندیل ز آن یک قطرہ زیت

مولانا ''چشم بد اور خود انسان کی اپنی ''چشم پسند'' کے ضرر کے بیان میں حضورؐ سید البشرؐ سے متعلق ایک قرآنی تلمیح لاتے ہیں ۔ اس حصے میں حضورؐ کو احمد اور رسول اللہ کے القاب سے یاد کیا گیا ہے ۔

سورۃ القلم (آیات ۵۱ ، ۵۲) میں ارشاد ہوا ہے : اور یہ کافر جب قرآن سنتے ہیں تو (شدت عداوت سے) ایسے معلوم ہوتے ہیں کہ گویا آپؐ کو اپنی نگاہوں سے پھسلا کر گرا دیں گے[۱] ، اور کہتے ہیں کہ یہ مجنوں ہیں حالانکہ یہ قرآن (جس کے ساتھ آپؐ تکلم فرماتے ہیں) تمام جہان کے واسطے نصیحت ہے ۔ مولانائے رومؒ نگاہوں کے اس حوالے سے کہتے ہیں کہ کوئی چشم بد کسی انسان کو اتنا ضرر نہیں پہنچاتی جتنا خود اس شخص کی اپنی چشم پسند اسے پہنچاتی ہے ۔ ۔ ۔ اس بنا پر وہ طاؤس کے

۱۔ نظر سے متعلق یہ ایک محاورہ ہے ۔

خوبصورت پروں اور بد صورت پاؤں کی مثال دے کر اس امر کی تلقین کرتے ہیں کہ اپنی خوبیوں پر اترانے کی بجائے اپنی برائیوں کو پیش نظر رکھو تاکہ کوئی نظر بد تمہاری گھات میں نہ لگ جائے۔ بری نظر ایسی ظالم چیز ہے جو پہاڑ کو بھی اپنی جگہ سے ہلا دیتی ہے۔ یہاں مولانا سورۂ القلم کی مذکورہ آیت کا حوالہ دے کر کہتے ہیں کہ حضورؐ ایسی ہی نظر کے سبب بالکل خشک راستے میں پھسل گئے تھے۔ حضورؐ اس لغزش پر بڑے متعجب ہوئے تھے۔ حضورؐ کے نزدیک اس کا کوئی سبب ضرور تھا۔ تا آنکہ مذکورہ آیت نازل ہوئی جس سے حضورؐ کو آگاہی ہوئی کہ یہ سب نظر بد کے باعث تھا، اور حضورؐ کی جگہ کوئی دوسرا ہوتا تو اس نظر نے اسے فنا کر دیا تھا۔ عصمت، حضورؐ کے آڑے آئی اور حضورؐ محفوظ رہے۔ یہ لغزش صرف نشانی کے طور پر تھی۔ اب مولانا قاری سے مخاطب ہو کر کہتے ہیں کہ تمہارے لیے یہ باعث عبرت ہے، حضورؐ ایسی عظیم ہستی اس نظر کا شکار ہو گئی تو تمہاری حیثیت ہی کچھ نہیں کس برتے پر اتراتے ہو عرض ہنر سے باز رہو۔

اس کے بعد خطاب بہ سرور کونینؐ بعض لوگوں کی نظر ہائے بد کے انتہائی برے اثرات کا ذکر ہے۔ پھر اس (نظر بد) کا توڑ چشم نیکو، یعنی رحمت و شفقت میں بتایا گیا ہے، کہ اسی کو سبقت و فضیلت حاصل ہے؛ جبکہ چشم بد، قہر اور لعنت کی پیداوار ہے اور رحمت ہی کی بدولت تمام انبیا علیہم السلام غالب رہے:

پر طاؤست مبین و پای بین
تاکہ سوءالعین نگشاید کمین
کہ بلغزد کوہ از چشم بدان
"یز لقونک" از نبیؐ بر خوان، بدان
احمدؐ[1] چون کوہ لغزید از نظر
درمیان راہ بی گل بی مطر

۱- کتاب مثنوی، مثنوی شریف اور مثنوی معنوی (مرتبہ نکلسن تہران) تینوں میں یہ مصراع اسی طرح ہے۔ احمدؐ کے الف کو کھینچ کے پڑھا جائیگا۔ مثنوی میں اس قسم کی بے شمار مثالیں ملتی ہیں۔

در عجب درماند کاین لغزش ز چیست
من نپندارم کہ این حالت تہیست
معنی چشم بد آخر باز دان
"آن یکاد" از چشم بد نیکو بخوان
لیک آمد عصمتی دامن کشان
وین کہ لغزیدی بُد از بهر نشان
عبرتی گیر ، اندر آن کُنہ گن نگاه
برگ خود عرضہ مکن ای کم ز کاہ
یا رسولؐ اللہ در آن وادی کسان
میزنند از چشم بد بر کرگسان
چشم نیکو شد دوای چشم بد
چشم بد را لا کند زیر لگد
سبق رحمت راست وین از رحمتست
چشم بد محصول قهر و لعنت است
رحمتش بر لقمتش غالب بود
چیره ز آن شد هر نبی برخصم خود

ایک جگہ حدیث مبارک "ماامات من مات[1] - - - - الخ" کا گویا آزاد ترجمہ کرتے ہوئے حضور اکرمؐ کو "رسول نیکو" کے لقب سے یاد کیا گیا ہے ۔ اس میں بتایا گیا ہے کہ ہر مرنے والے کو اپنی دوسرے عالم میں منتقلی کا نہیں بلکہ تقصیر اعمال اور فوت عبادات کا افسوس ہوتا ہے ، کیونکہ اس وقت سے پہلے ہی اسے اس انتقال کی خواہش ہوتی ہے ۔ جس کا سبب یہ ہے کہ اگر وہ ایک برا انسان تھا تو جلد مر جانے کی صورت میں اس کی برائیاں کم رہیں گی اور اگر نیک و متقی ہے تو اپنی صحیح منزل کو جلد پہنچ گیا ۔ بُرا شخص خود کو بے خبر قرار دیتا اور ہر لمحہ اپنے راستے کی رکاوٹوں میں اضافہ کرنے پر متأسف ہوتا ہے ۔ اس دنیا سے

۱- ہر مرنے والا یہ ضرور تمنا کرے گا کہ وہ پہلے مر جاتا اگر وہ نیک ہے تو اس لیے کہ جلد بھلائی تک پہنچ جاتا ، اگر بد ہے تو اس لیے کہ اس کی بدکاری کم ہوتی (مثنوی معنوی ، چاپ اسلام آباد ، دفتر پنجم ص ۷۰) ۔

جلد کوچ کرنے کی صورت میں ان رکاوٹوں میں کمی واقع ہوتی ، لیکن حرص و آز کے باعث وہ قناعت پر مائل نہ ہوا اور تکبر کی بنا پر عجز و انکسار سے دور رہا ۔ اسی طرح بخل نے اسے جود و سخاوت کی طرف نہ آنے دیا اور اپنی ابلیسیت کے سبب حامل سجدہ پیشانی سے محرومی اس کا مقدر بنی :

ز آن بفرمودہ است آن نیکو رسولؐ
کہ ہر آنکہ مردہ کرد از تن نزول
نیود او را حسرت نقلان و موت
لیک باشد حسرت تقصیر و فوت
ہر کہ میرد خود تمنا باشدش
کہ بدی زبن پیش نقل و مقصدش
گر بدی بد تا بدی کمتر بدی
ور تقی تا خانہ زوتر آمدی

بقائے حق میں فنا ہونے والے اپنے شر اور ہنر سے محفوظ و مامون ہو جاتے ہیں ۔ اس موضوع پر اظہار خیال کرتے ہوئے مولانا نے حضور فخر موجوداتؐ کی حدیث مبارکہ ''الفقر فخری'' سے استفادہ کیا ہے ۔

اس سے قبل مولانا فرماتے ہیں کہ انسان کسی شخص سے گریزاں ہو تو اس سے کٹ کر اسے قرار آ جاتا ہے ۔ لیکن جب انسان کا خود اپنا سایہ اس کا دشمن ہو تو اسے سکون و قرار کا آنا معلوم ۔ لفظ 'سایہ' سے فائدہ اٹھاتے ہوئے مولانا نے مذکورہ حدیث کی طرف رجوع کیا ہے ۔ فرماتے ہیں کہ جب انسان فقر کو اپنا لیتا ہے تو حضور نبی کریمؐ کی مانند 'بے سایہ' ہو جاتا ہے ۔ مولانا فنا بحق کو صاحب فقر کے لیے آرائش قرار دیتے ۔ اور شعلہ شمع کی طرح سایہ سے بری بتاتے ہیں ۔ شمع از سرتا پا شعلہ بن جاتی ہے لیکن سایہ اس کے قریب بھی پھٹکنے نہیں پاتا ۔ اس کے بعد مولانا نے موم اور شمع کے حوالے سے فنا اور شعاع فانی و شعاع باقی ، جو شمع جان سے ظہور پذیر ہوتی ہے ، ایسے موضوعات پر اظہار خیال کیا ہے ۔ اس دوران میں ابر کا ذکر آ گیا ہے تو مولانا کا دھیان سرور کائناتؐ کے ایک معجزے کی طرف چلا جاتا ہے اور وہ یہ کہ ایک موقع پر بارش کے باوصف حضورؐ کا جامہ اقدس تر نہ ہوا

تھا ۔[1] پھر عہد حضرت موسیٰؑ سے متعلق حضرت خضر کے کشتی توڑنے کی تلمیح پیش کی گئی ہے ۔ یہاں ایک مرتبہ پھر مذکورہ حدیث کا ذکر کرکے مولانا کہتے ہیں کہ حضورؐ نے جو یہ فرمایا تو اس لیے کہ تم غنا اختیار کرکے حریصوں سے دور رہو ۔ اس بات کو خزانے اور ویرانے کی تمثیل سے واضح کیا ہے ۔ کہتے ہیں کہ خزانے کو اس لیے ویرانے میں چھپا کر رکھتے ہیں تاکہ وہ اہل آبادی کے حرص اور دستبرد سے مصون و مامون رہے ۔

اس حصے سے پہلے مولانا نے طاؤس اور اس کے خوبصورت پروں کا ذکر کیا ہے جن کی وجہ سے اسے صیاد کے ہاتھوں مصیبت اٹھانا پڑتی ہے ۔ مولانا کا کہنا ہے کہ اگر ان پروں کو نوچ ڈالا جائے تو حریصوں سے نجات مل جائے ، دوسرے لفظوں میں فقر اختیار کرنا باعث راحت و نجات ہے ۔ سو اگر تم اپنے یہ پر (مادی بندھن ، ما سوی اللہ) نہیں نوچ سکتے تو خلوت و گوشہ نشینی اختیار کرو تاکہ دوسروں کا لقمہ بننے سے محفوظ رہ سکو ، کیونکہ تم لقمہ بھی ہو اور لقمہ خوار بھی ، اس لیے ذرا ہوشیار رہو ۔ مولانا نے اس موضوع ـــــ اس دنیا میں ہر زندہ ہستی صید بھی ہے اور صیاد بھی ـــ کو ایک پرندے اور کیڑے کی تمثیل سے واضح کیا ہے ، یعنی پرندہ کیڑے کے پیچھے لگا ہوا ہے اور شکاری پرندے کے درپے :

چون فناش از فقر پیرایہ شود
او محمدؐ وار بی سایہ شود
فقر فخری را فنا پیرایہ شد
چون زبانۂ شمع او بی سایہ شد
شمع شد جملہ زبانہ پا و سر
سایہ را نبود بگرد او گذر
معجزۂ پیغمبریؐ بود آن سقا
گشتہ ابر از لطف همرنگ سما
گشتہ ریزان قطرہ قطرہ از سما
گفتہ آمد شرح آن در ماجرا

۱ـ دفتر اول میں بھی اس کا ذکر آیا ہے ۔

گنجہا را در خرابی ز آن نهند
تا ز حرص اہل عمران وارہند
پر نتانی کند رو خلوت گزین
تا نگردی جملہ خرج آن و این
ز انکہ تو ہم لقمہ ای ہم لقمہ خوار
آکل و ما کولی ای جان ہوشدار

حضورؐ رحمۃ للعالمین کی ایک حدیث کے معانی بیان کرتے ہوئے حضورؐ کو پیغمبرؐ کے لقب سے یاد کیا گیا ہے ۔

حضورؐ اکرم کا ارشاد ہے کہ تین قسم کے اشخاص قابل رحم ہوتے ہیں ۔ ایک وہ جو اپنی قوم میں سرداری و اقتدار رکھتا تھا لیکن انقلاب روزگار کے ہاتھوں وہ ذلیل ہو گیا ۔ دوسرا وہ جو کبھی امیر تھا لیکن اب افلاس میں گرفتار ہے ۔ تیسرا وہ عالم جو جاہلوں میں گھر گیا اور علم کے قدر ناشناس اس کا مذاق اڑاتے ہیں ۔[1] مولانا اس حدیث کا ترجمہ کرنے کے بعد فرماتے ہیں کہ عزت کے بعد ذلت سے دو چار ہونا ایسا ہی ہے جیسے جسم سے کوئی عضو کٹ جائے ۔ ایسا عضو کٹنے کے بعد تھوڑی دیر تک تو ضرور حرکت کرتا ہے لیکن پھر بے حس اور مردہ ہو جاتا ہے ۔ اس حوالے سے مولانا اپنے خیالات کا رخ جام الست کی طرف موڑتے ہوئے فرماتے ہیں کہ ''عام طور پر نوع انسان کی بھی یہی حالت ہے ۔ ابن آدم احسنِ تقویم سے اسفل السافلین میں گرا ہے مگر بعض اہل بصیرت ایسے ہیں جن کو اپنا مقام پیشین فراموش نہیں ہوا وہ بیتاب اور اپنی اصل کی طرف عود کرنے میں کوشاں ہیں - ان کو اپنی مسجودِ ملائک ہونے کی حیثیت یاد ہے ۔ آدم اپنی اصل حیثیت اور ماہیت میں نیابت الٰہی میں سردار عالم بھی تھا ، غنی بھی تھا اور علم آدم الاسماء کی بدولت عالم بھی تھا ۔ اب وہ تینوں حیثیتوں سے گر گیا ہے ۔ جن کو اپنی اصلیت یاد ہے ان کے متعلق یہ درست ہے :

ہر کسی کو دور ماند از اصل خویش
باز جوید روزگار وصل خویش

۱۔ تشبیہات رومی ص ۴۹۳ ۔

(کل شیئی یرجع الی اصلہ) ۔ اپنی ماہیت میں انسان ذات الٰہی سے اس طرح وابستہ تھا جس طرح شاخ، شجر کے تنے اور اس کی جڑوں سے وابستہ ہوتی ہے ۔ ۔ ۔ ۔ جو لوگ درجۂ اسفل میں آسودۂ خواری ہو گئے ہیں ان کی حالت ان کتوں کی سی ہے جن کو مردہ گوشت لذیذ طعام معلوم ہوتا ہے (الدنیا جیفۃ و طالبھا کلاب)[1] :

گفت پیغمبرؐ کہ ''رحم آرید بر
حال من کان غنیاً فافتقر
والذی کان عزیزاً فاحتقر
او صفیاً عالماً بین المضر
گفت پیغمبرؐ کہ بر این سہ گروہ
رحم آرید ار ز سنگید ار ز کوہ
ہر کہ از جام الست او خورد پار
ہستش امسال آفت رنج خمار
وانکہ چون سگ ز اصل گدائی بود
کی مر او را حرص سلطانی بود
توبہ او جوید کہ کردہ است او گناہ
آہ او گوید کہ گم کردہ است راہ

اس حصے کے ساتھ ہی دنیا میں مومن اور اہل دنیا کے ایک دوسرے کی ضد ہونے سے متعلق ایک ہرن کی تمثیل بیان ہوئی ہے جسے ایک شکاری گدھوں کے طویلے میں بند کر دیتا ہے ۔ اسی ضمن میں حدیث رسول پاک ''الاسلام بدا غریباً و سیعود کما بدا غریباً فطوبی للغرباء[2] کے معانی بیان کئے گئے ہیں ۔

بقولِ مولانا بندگان شہوات کے درمیان مومن کی مثال کچھ اس طرح ہے جیسے کوئی شکاری کسی ہرن کو پکڑ لائے اور اسے گدھوں وغیرہ کے طویلے میں بند کر دے ، جہاں دھول مٹی ، گھاس پھوس اور بد بو ہو ۔ ہرن وحشت کا مارا کبھی ادھر بھاگ اٹھتا ہے تو کبھی اُدھر ، کہ اس

۱۔ تشبیہات رومی ، صفحات ۹۳ ، ۹۴ ۔

۲۔ اسلام دنیا میں آیا تو اجنبی تھا اور آخر میں بھی اجنبی ہو جائے گا ۔ مبارک ہو ایسے کس مپرس اجنبیوں کے لیے ۔

کی غذا اور فضا گدھوں بیلوں کی غذا اور فضا سے بالکل الگ ہے ۔ کہانی کا پہلا حصہ یہاں ختم ہو جاتا ہے ، جس کا نتیجہ مولانا یہ نکالتے ہیں کہ جب کسی کو اس کے مخالف طبع لوگوں میں رکھا جاتا ہے تو اس کے لیے وہ اذیت ، موت کی اذیت سے کم نہیں ہوتی ۔ پھر مولانا ، حضرت سلیمان کے دربار میں ھدھد کی آمد میں تاخیر اور حضرت سلیمانؑ کے ناراض ہونے اور عذر نہ لانے کی صورت میں اسے سزا دینے کے خیال سے متعلق قرآنی تلمیح[1] پیش کرکے فرماتے ہیں کہ جانتے ہو وہ عذاب و سزا کیا ہے ، وہ اپنے کسی نا جنس کے ساتھ قفس میں بند ہونا ہے ۔ یہ گویا مثال تھی اور اصل معاملہ یہ ہے کہ انسانی جسم میں روح کو نا جنس کے ساتھ محبوس کر دیا گیا ہے ، جو اس کے لیے بہت بڑی عقوبت ہے ۔ یوں سمجھو روح ایک باز ہے ، جو طبائع یعنی اجسام کے کووں میں گھرا ہوا اور عذاب و شکنجہ کا شکار ہے ۔ ۔ ۔ ۔ اس کے بعد محمد خوارزم شاہ کی ایک داستان بیان ہوئی ہے ۔

سید و سرور کونینؐ کی حدیث مبارکہ ''لا بُد من قرین یدفن ۔ ۔ ۔ الخ[2]'' کے معانی بیان کرتے ہوئے حضور ختمی مرتبت کو پیغمبرص کے لفظ سے یاد کیا گیا ہے ۔

اس حصے میں کسب و عمل سے بحث کرتے ہوئے استاد و مرشد کی ضرورت و اہمیت پر روشنی ڈالی گئی ہے ۔ حضور نبی کریمؐ کا فرمان سعادت نشان ہے کہ عمل سے بڑھ کر کوئی بھی باوفا ساتھی نہیں ہے ، اور اگر یہ عمل نیک ہو تو سبحان اللہ ، تا ابد ساتھ دے گا ، لیکن برے اعمال قبر میں سانپ کی صورت میں صاحب عمل کو کاٹ کاٹ کھائیں گے ۔ مولانا فرماتے ہیں کہ یہ کسب و عمل کی منزل استاد کی راہنمائی کے بغیر کیونکر طے کی جا سکتی ہے ۔ دنیا کے سب سے گھٹیا کام کے لیے بھی

۱۔ تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو القرآن ، سورۂ نمل ۔

۲۔ ایک ساتھی ضروری ہے جو میرے ساتھ زندہ دفن ہوگا اور تو مردہ اس کے ساتھ دفن ہوگا ، تو اگر وہ شریف ہے تو تیری عزت کرے گا اور اگر کمینہ ہے تو تجھے چھوڑ بھاگے گا اور یہ ساتھی تیرا عمل ہے پس جس قدر ممکن ہو تو اس کی اصلاح کر لے (مثنوی معنوی چاپ اسلام آباد دفتر پنجم صفحات ۱۱۱ ، ۱۱۲)

استاد کی ضرورت ہوتی ہے ۔ اس کی صورت پہلے علم کی ہے اور بعد میں عمل آتا ہے ، جب کہیں ایک مدت کے بعد مقصد ہاتھ لگتا ہے ۔ ۔ اس کے بعد مختلف ، بظاہر گھٹیا ، پیشوں (آہنگری ، دباغت وغیرہ) کا ذکر کرکے کہا گیا ہے کہ ان سے شان میں فرق نہیں آتا ، جس کا مطلب یہ ہے کہ سعی حصولِ کمال میں جامۂ افتخار و استکبار کو اتار دینا چاہیے ، کیونکہ خود کمال ، انسان کا بہترین لباس ہے :

پس پیمبرص گفت بهر این طریق
با وفاتر از عمل نبود رفیق
گر بود نیکو ابد یارت شود
ور بود بد در لحد مارت شود
وین عمل وین کسب در راه سداد
کی توان کرد ای پدر بی اوستاد
دون ترین کسبی که در عالم رود
هیچ بی ارشاد استادی بود؟
اولش علم است آنگاهی عمل
تا دهد بر بعد مهلت تا اجل

ایک جگہ حضور اکرمؐ کی ایک حدیث کے حوالے سے روز قیامت کے بارے میں بتایا گیا ہے کہ کس طرح اس دن ہر جسم کو اٹھنے کو کہا جائے گا اور صور کا پھونکا جانا حکم خداوندی ہوگا ذرات کے لیے کہ وہ خاک سے اٹھ کھڑے ہوں ۔ جو روح جس بدن میں تھی اسی میں واپس آ جائے گی ، بالکل اسی طرح جس طرح صبح کے وقت جسم نیند سے بیدار ہو جاتا ہے ۔ یعنی روح اپنے متعلقہ بدن میں ، بالفاظ دیگر اپنے ویرانے میں خزانے کی مانند در آتی ہے ۔ مولانا فرماتے ہیں کہ جس جسم سے روح کا تعلق ہوتا ہے اسی میں وہ حلول کرتی ہے ، یہ کبھی نہیں ہوا کہ زرگر کی روح درزی کے جسم میں سما جائے ۔ اسی طرح عالم کی روح عالم ہی کے بدن میں اور ظالم کی روح ظالم ہی کے بدن میں عود کر آتی ہے ۔ اور یہ سب علم اللہ کے سبب ہے جس نے روح کو اس عمل سے آشنا کیا ۔ آگے چل کر مولانا نے مویشیوں کی تمثیل سے اس عمل کی گویا تائید و تثبیت کی ہے ۔ پھر صبح کو حشر اصغر قرار دے کو حشر اکبر (قیامت)

کا قیاس کرنے کو کہا اور نامہ اعمال کے داہنے اور بائیں ہاتھ میں تھمائے جانے کا ذکر کیا ہے :

در حدیث آمد کہ روز رستخیز
امر آید ہر یکی تن را کہ خیز
نفخ صور امر است از یزدان پاک
کہ بر آرید ای ذرائر سر ز خاک
باز آید جان ہر یک در بدن
ہمچو وقت صبح ہوش آید بتن
جان من خود را شناسد وقت روز
در خرابہ خود در آید چون کنوز
صبح حشر کوچکست ای مستجیر
حشر اکبر را قیاس از وی بگیر
آنچنانکہ جان بپرد سوی طین
نامہ پرد از یسار و از یمین

سلطان محمود غزنوی اور ایاز سے متعلق ایک داستان میں حضور سرور کائنات کی حدیث 'من عرف نفسہ' فقد عرف ربہ' کا ترجمہ پیش کرتے ہوئے حضور کو پیغمبر کے لقب سے یاد کیا گیا ہے ۔

ایاز نے کسی ایک الگ حجرہ میں اپنا کچھ سامان رکھ چھوڑا تھا ۔ وہ ہر روز خاص وقت میں وہاں جاتا اور دروازہ بند کرکے کچھ دیکھتا رہتا ۔ بعض بدخواہوں نے سلطان محمود کے کان بھرے کہ ایاز نے فلاں حجرے میں خزینہ چھپا رکھا ہے اور وہ ہر روز اسے دیکھنے جاتا ہے ۔ سلطان کے حکم پر اس حجرہ کو کھولا گیا تو وہاں پڑے ہوئے ایک صندوق میں پرانے جوتوں کا ایک جوڑا اور کچھ پھٹا پرانا لباس ملا ۔ بدخواہوں کو خاصی خفت کا سامنا کرنا پڑا ۔ بادشاہ کے استفسار پر ایاز نے بتایا کہ وہ عیب جو لوگوں سے بچ کر اپنے ماضی کو یاد کیا کرتا ہے ۔

اس کہانی کے جس حصے میں حضور اکرم کا ذکر آیا ہے اس میں سلطان محمود ، ایاز سے کہتا ہے کہ تم ان چغل خوروں کے بارے میں اپنا فیصلہ دو ، عفو یا مکافات ؟ کیونکہ تم جو بھی فیصلہ کرو گے ، صحیح

ہو گا - یہاں مولانا امتحان و آزمایش کے حوالے سے فرماتے ہیں کہ اس امتحان کے ہاتھوں بڑے بڑوں کو ندامت و شرمساری اٹھانا پڑی ہے - - - اس حصے سے قبل علم و حلم کا ذکر ہوا ہے - اسی ضمن میں مولانا یہاں فرماتے ہیں کہ یہ علم صرف علم ہی نہیں ایک اتھاہ سمندر ہے اور حلم سینکڑوں پہاڑوں کے مصداق ہے - - - اس کے بعد گویا ایاز کا قول ہے کہ سب کچھ تیرا عطا کردہ ہے ورنہ میری حیثیت تو وہی کفش و پوستین کی ہے - اسی لیے سرکار دوعالم نے بشرح فرمایا ہے کہ جس نے خود کو پہچان لیا ، اس نے خدا کو پہچان لیا - - - - آگے چل کر مولانا نے اس کفش و پوستین کی تشریح فرمائی ہے - ان کے مطابق انسانی نطفہ ، کفش اور اس کا خون ، پوستین ہے باقی سب کچھ عطائے الٰہی ہے - - - - :

کن میانِ مجرمان حکم ای ایاز
ای ایاز پاک با صد احتراز

گر دو صد بارت ، بجوشم در عمل
در کف جوشت نیابم یک دغل

ز امتحان شرمنده خلقی بیشار
امتحانها گرده ایشان شرمسار

بحر بی قعر است تنها علم نیست
کوه و صد کوهست تنها حلم نیست

گفت من دانم عطای تست این
ورنه من آن چارقم و آن پوستین

بهر این پیغمبرؐ آن را شرح ساخت
کانکه خود بشناخت یزدان را شناخت[1]

۱- ایضاً ص ۴۷۵ ، مثنوی شریف ص ۵/۵۶ ، احادیث مثنوی میں مذکورہ بالا حدیث اس طرح بیان ہوئی ہے ''فقد عرف نفسہ فقد عرف ربہ'' (ص ۴۴۲) لیکن ''اقبال اور مسلک تصوف'' کے مصنف نے ایک حوالے سے لکھا ہے ''ابن تیمیہ نے اس کو موضوع کہا ہے - سمعانی کا بیان ہے کہ یہ حدیث مرفوع نہیں ہے بلکہ یحییٰ بن معاذ کا قول ہے'' - (ص ۱۴۸)

ایک بیمار شیر ایک لومڑی کو اس بات پر آمادہ کرتا ہے کہ وہ کسی نہ کسی طرح کسی گدھے کو گھیر لائے تا کہ وہ اسے اپنا تر نوالہ بنائے اور بچے کھچے سے وہ خود (لومڑی) لذت اندوز ہو ۔ لومڑی ایک گدھے کے پاس پہنچتی اور اپنی چرب زبانی سے اسے مرغزار کے لالچ میں اس طرف لانا چاہتی ہے ، لیکن گدھا توکل اور قناعت کی بات کرتا ہے ۔ آخر اس کی باتوں اور لالچ میں آ کر اس کے ساتھ روانہ ہو جاتا ہے ۔ گدھے اور لومڑی کے مکالموں سے آراستہ اس داستان میں کئی ایک موضوع مثلاً تقلید و تحقیق ، توکل اور قناعت وغیرہ پر اظہار خیال کیا گیا ہے ۔ اس کے مختلف حصوں میں بعض آیاتِ قرآنی کے علاوہ سیدالبشرؐ کا ذکرِ سعادت پرتو بھی آ گیا ہے ۔

لومڑی جب گدھے کے پاس پہنچ کر اسے مرغزار کا لالچ دلاتی ہے تو وہ جواب میں کہتا ہے کہ جو کچھ میرے مقدر میں ہے وہ مجھے یہیں مل جائے گا ۔ لومڑی واعظانہ انداز میں اسے سمجھاتی ہے کہ رزق حلال کی جستجو کرنا ہر ذی نفس کے لیے ضروری ہے ۔ اس عالم اسباب میں کسی سبب کے بغیر رزق کا ملنا معلوم ، اس لیے اس کی طلب و جستجو از بس اہم ہے ۔ قرآن کریم میں ارشاد ہوا ہے کہ فضلِ خداوندی کی تلاش[1] میں رہو ، اور حضور پرنورؐ کا ارشاد گرامی ہے کہ رزق کا دروازہ بند ہے اور اس دروازے پر تالے پڑے ہیں ۔ جد و جہدِ مسلسل اور کسبِ پیہم ان تالوں کی چابی ہے ۔ اگر کوئی یہ سمجھے کہ چابی کے بغیر یہ دروازہ کھل جائے گا تو یہ اس کی بھول ہے ۔ طلب و جستجو کے بغیر رزق کا منتظر رہنا سنتِ ایزدی کے خلاف ہے ۔ سو اگر تم کسی کنوئیں میں جا بیٹھو تو تمھیں رزق کہاں سے آئے گا :

گفت پیغمبرؐ کہ بر رزق ای فتیٰ
در فرو بستہ است و بر در قفلہا

۱- سورۂ العنکبوت ، آیہ ۱۷ : ۔ ۔ ۔ سو تم لوگ رزق خدا کے پاس سے تلاش کرو (یعنی اُس سے مانگو کہ مالک رزق وہی ہے) اور اسی کی عبادت کرو اور اسی کا شکر کرو اور تم سب کو اسی کی طرف لوٹ کر جانا ہے ۔

جنبش و آمد شدِ ما و اکتساب
ہست مفتاحی بر ایں قفل و حجاب
بی کلید این در گشادن راہ نیست
بی طلب نان سنتِ اللہ نیست
گر تو بنشینی بجاہی اندرون
رزق کی آید برت ای ذو فنون

گدھا ، لومڑی کے جواب میں پھر توکل و قناعت کے حق میں دلائل لاتا اور کسب و محنت کو بے صبری اور ضعفِ توکل قرار دیتا ہے ۔ لومڑی کہتی ہے کہ جس توکل کی تم بات کرتے ہو ، اس کا وجود شاید ہی کہیں ہو اور اس میں ہر کسی کو دسترس بھی نہیں ، تو ایسی چیز کے پیچھے بھاگنا جس کا وجود نادر ہو اور جس تک ہر کسی کی رسائی نہ ہو ، سراسر حماقت و نادانی ہے ۔ اس میں شک نہیں کہ نبی اکرم نے قناعت کو خزانہ قرار دیا ہے ، لیکن ہر کسی کو تو پوشیدہ خزانہ نہیں ملا کرتا ۔ اس لیے تم اپنی اوقات کو پہچانو اور اس بلند پروازی سے باز رہو ۔ ایسا نہ ہو کسی قعرِ مذلت میں گر جاؤ ۔ جب توکل کے معاملے میں تم صبر سے عاری ہو تو پھر ٹھیک ہے سعی و طلب اور جد و جہد کو اپنا شیوہ بنا لو :

گفت روبہ آن توکل نادر است
کم کسی اندر توکل ماہر است
گرد نادر گشتن از نادانی است
ہر کسی را کی رہ سلطانی است
چون قناعت را پیمبرؐ گنج گفت
ہر کسی را کی رسد گنج نہفت
حد خود بشناس و بر بالا مپر
تا نیفتی در نشیب شور و شر
جہد کن و اندر طلب سعیی نما
چون نداری در توکل صبرہا

اب پھر توکل و قناعت کے حق میں گدھے کی گفتگو اور اس ضمن میں گویا اس کی زبان سے ایک زاہد کی داستان بیان ہوئی ہے ، یہ زاہد حضور اکرم کی زبان صدق نشان سے کہیں یہ سن لیتا ہے کہ بے شک رزق اللہ ہی کی جانب سے ہے ، انسان رزق کی خواہش کرے نہ کرے اس کا رزق اس کے پاس دوڑا آتا ہے ۔ وہ اسے آزمانے اور اپنے ظن کو یقین کی شکل دینے کی خاطر پہاڑ کی کھوہ میں چلا جاتا اور ایک پتھر پر سر رکھ کر کہتا ہے کہ میں نے توکل اختیار کر لیا ہے ۔ اتفاق سے کوئی بھٹکا

ہوا قافلہ اس طرف آ نکلتا ہے ۔ اس دور افتادہ پہاڑ کی کھوہ میں ایک انسان کو سویا ہوا پا کر اہل قافلہ بڑے متعجب ہوتے ہیں ۔ خدا معلوم یہ مر چکا ہے یا ہنوز زندہ ہے ، اسے کسی شیر بھیڑیے کا بھی خوف نہیں ۔ اسی حیص بیص میں وہ لوگ آگے بڑھتے اور اسے ٹٹولنے لگتے ہیں ۔ زاہد دانستہ چپ سادھ لیتا اور ہر قسم کی جنبش و حرکت سے خود کو باز رکھتا ہے ۔ اور اس کا یہ عمل محض آزمایش کی خاطر ہوتا ہے ۔ آخر اہل قافلہ اس نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ یہ شخص بھوک کے ہاتھوں نڈھال ہو کر یوں بے سدھ پڑا ہے ۔ چنانچہ وہ روٹی وغیرہ لا کر اس کے منہ میں ڈالنے کی کوشش کرتے ہیں تاکہ اسے کچھ ہوش آ جائے ۔ لیکن زاہد جان بوجھ کر پوری طاقت سے دانت بھینچ لیتا ہے ، اور اس سے بھی اس کا مقصد وہی آزمائش ہوتا ہے ۔ ادھر قافلہ والے اسے بےنوا و نیم مردہ جان کر اس کے حال پر اظہار افسوس کرتے اور رحم کھاتے ہیں ۔ جب ان سے اس کے دانت نہیں کھل پاتے تو وہ چھری لا کر بڑی مشکل سے اس کے دانت کھولتے اور اس کے منہ میں شوربا ڈالتے اور زبردستی چھوٹے چھوٹے لقمے ٹھونستے ہیں ۔ مختصر یہ کہ وہ منہ کھول دیتا اور ان کے اس عمل سے اس بات کا قائل ہو جاتا ہے کہ اللہ ہی رازق ہے اور رزق اہل صبر کے پاس خود چل کر جاتا ہے ۔ رسول پاک نے جو کچھ فرمایا وہ عین حقیقت ہے :

آن یکی زاہد شنید از مصطفیٰؐ
کہ "بقین آید بجان رزق خدا
گر تو خواہی ور نخواہی رزق تو
پیش تو آید دوان از عشق تو"
از برای امتحان این مرد رفت
در بیابان نزد کوہی خفت تفت
کہ ببینم رزق چون آید بمن
تا قوی گردد مرا در رزق ظن
بعد از آن بگشاد آن مسکین دہن
گفت کردم امتحان رزق من
ہر چہ گفتست آن رسول پاک جیب
ہست حق و نیست در وی ہیچ ریب

عشق ، مولانا کا خاص موضوع ہے ۔ اس کا ذکر آتے ہی مولانا پر ایک خاص وجد و کیف طاری ہو جاتا ہے اور وہ اس عالم کیف میں اس کی اہمیت و عظمت بیان کرنے لگتے ہیں اور اس موقع پر ہر دوسری بات کو پس پشت ڈال دیتے ہیں ۔ پہلے دفتر میں انہوں نے عشق کو جملہ علل کا طبیب اور افلاطون و جالینوس کہا ہے اور اس دفتر (پنجم) میں وہ اسے آفرینش کائنات کا باعث قرار دیتے ہیں ۔

ایک عاشقِ الٰہی کی داستان کے دوران میں ، جس نے محض رضائے الٰہی کی خاطر عبادت کی اور اس کے اجر میں خدا کی طرف سے پیش کردہ کونین کے خزانے قبول کرنے سے انکار کر دیا ، حدیث قدسی ''لولاک لما خلقت الافلاک'' کے معانی بیان کیے گئے ہیں ۔ اس حصے میں حضور سید البشر کا ذکر مبارک محمد کے اسم گرامی سے آیا ہے ۔ اس حصے سے پہلے بھی عشق سے بحث ہے اور خود اس حصے میں بھی ۔

مولانا فرماتے ہیں کہ عشق لا ابالی واقع ہوا ہے اس سے بچو ۔ یہ بحر کو دیگ کی طرح جوش میں لے آتا اور پہاڑ کو ریگ (ریت) کی مانند ریزہ ریزہ کر ڈالتا ہے ۔ یہ آسمان میں شگاف کر دیتا اور زمین کو جنبش میں لے آتا ہے ۔ یہ بھی عشق ہی تھا جس کی بنا پر اللہ جل جلالہ' نے حضور سرور کائناتؐ کے بارے میں ''لولاک'' فرمایا اور چونکہ حضورؐ کی ذات والا صفات عشق میں یکتا و منفرد تھی ، اسی لیے انبیاء علیہم السلام میں حضورؐ کو خاص مقام عطا ہوا ۔ ۔ ۔ ۔ اس کے بعد ربِ جلیل کے حوالے سے آفرینشِ افلاک کا سبب عشق ہی کو ٹھہرایا اور یہ کہا گیا ہے کہ یہ سب کچھ اسی لیے کیا گیا تاکہ انسان علوِ عشق کو کماحقہ سمجھ اور جان سکے ۔ ۔ ۔ ۔ :

عشق جوشد بحر را مانند دیگ
عشق ساید کوہ را مانند ریگ
عشق بشکافد فلک را صد شگاف
عشق لرزاند زمین را از گزاف
با محمدؐ بود عشق پاک جفت
بہر عشق او را خدا لولاک گفت
منتہی در عشق او چون بود فرد
پس مر او را زانبیا تخصیص کرد

گر نبودی بہر ، عشق پاک را
کی وجودی دادمی افلاک را
من بدان افراشتم چرخ سنی
تا علوّ عشق را فہمی کنی

حضرت با یزید کے زمانے میں بعض مسلمانوں نے کسی آتش پرست کو دعوت اسلام دی تا کہ اس کی دنیا اور عاقبت دونوں سنور جائیں ۔ اس نے کہا ، میاں اگر تم اپنے اسلام کی بات کرتے ہو تو اس کو میرا دور سے سلام اور اگر بایزید والے اسلام کی کہتے ہو تو اس کی مجھ میں ہمت و طاقت نہیں ۔ ۔ ۔ ۔ در اصل اس داستان میں کردار سے عاری گفتار کے غازی مسلمانوں کو ہدف تنقید بنایا گیا ہے ۔ اس کے دوسرے حصے میں نبی کریم فخر موجودات کا ذکر سعادت اثر دو مرتبہ محمدؐ کے نام نامی سے آیا ہے ۔

اس حصے میں اس آتش پرست کی زبانی حضرت بایزید کے ایمان کی تعریف کی گئی ہے ، جو حقیقت میں بایزید سے متعلق خود مولانا کے اعلیٰ خیالات و جذبات کی عکاسی ہے ۔ انہوں نے مختلف امثال سے ان کے ایمان کی عظمت و فضیلت پر روشنی ڈالی ہے ۔ فرماتے ہیں کہ بایزید نے واقعی ایمان کی لاج رکھ لی ۔ اگر ان کے ایمان کا ایک قطرہ سمندر میں پڑ جائے تو سمندر اس میں غرق ہو جائے ، بالکل اسی طرح جس طرح ایک چنگاری پورے جنگل کو بھسم کر ڈالتی ہے یا جس طرح بادشاہ یا سپاہ کے دل میں کوئی خیال آ جائے تو وہ جنگ کرکے دشمن کو تباہ کر دیتا ہے ۔ ۔ ۔ ۔ پھر حضور اکرمؐ کی مثال ہے کہ ایک ستارہ محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) کی صورت مبارکہ میں نمودار ہوا جس سے تمام گبر و یہود کا کفر باطل و فنا ہوگیا اور یہ خدائی تائید کا ستارہ ایسا تھا جس کی بدولت مشرق و مغرب سے کفر کا نشان مٹ گیا ۔ اب جو کوئی ایمان کی دولت سے مالا مال ہوا امان پا گیا ، اور جو ایمان سے دور رہے وہ بھی کفر کے معاملے میں شک و گمان کے اسیر ہو کر رہ گئے ، یعنی خالص کفر کہیں بھی نہ رہا :

داد جملہ داد ایمان با یزید — آفرین ہا بر چنان شاہ فرید
قطرۂ ایمانش در بحر ار رود — بحر اندر قطرہ اش غرقہ شود
ہمچو آتش ذرہ ای در بیشہ ہا — کاندر آن بیشہ شود یکسر فنا

چون خیالی در دل شه یا سپاه	کرد در چالیش ایشانرا تباه
یک ستاره در محمدؐ رو نمود	تا فنا شد کفر هر گبر و جهود
یک ستاره در محمدؐ شد سطرب	تا فنا شد کفر جمله شرق و غرب
آنکه ایمان یافت رفت اندر امان	کفرهای باقیان شد در گمان
کفر صرف اولین باری نماند	یا مسلمانی و یا بیمی نشاند

حضرت عیسیٰؑ کے زمانے میں جب شراب حرام نہ تھی، کسی آقا نے اپنے غلام سے شراب لانے کو کہا ۔ راستے میں ایک زاھد نے وہ شراب گرا دی ۔ امیر کو طیش آیا، اس نے زاہد کی گوشمالی کرنا چاہی ۔ زاہد بھاگ گیا ۔ یہ داستان بیان کرنے کے دوران مولانا نے حضور رسالت مآبؐ سرکار دو جہاں سے متعلق ایک واقعہ سپرد قلم کیا ہے ۔ جس کے مطابق جب کبھی حضور نبی کریمؐ پر وحی الٰہی کے فراق کا غلبہ ہوتا تو حضورؐ خود کو پہاڑ سے نیچے گرا دینے کا عزم فرماتے ۔ یہ واقعہ حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے ۔ ان کا کہنا ہے کہ جب حضورؐ پر غار حرا میں وحی نازل ہوئی تو پھر اس کے بعد کئی دن تک وحی کا آنا رک گیا اور جبریلؑ سے ملاقات نہ ہو سکی ۔ جس کا سیدالبشرؐ کو بہت غم ہوا ۔ یہاں تک کہ کبھی حضورؐ پہاڑ کی چوٹی پر جاتے اور کبھی غار حرا کی طرف، اور حضورؐ کا یہ ارادہ ہوتا کہ میں خود کو اوپر سے نیچے کی طرف گرا دوں ۔ اسی دوران میں، جب رسول پاکؐ ایک پہاڑ کی طرف قدم رنجہ فرما رہے تھے، آسمان سے ایک آواز گوش مبارک کو سنائی دی ۔ سرکار دو عالمؐ وہیں رک گئے اور اس سخت آواز کو کان لگا کر سنا[1] ۔

مولانا نے یہ واقعہ اپنے انداز میں بیان کرنے کے بعد خود کو فدا کر دینے والوں بالخصوص تن فدا کرنے والوں (دوسرے لفظوں میں مادہ پرستی سے خود کو نجات دلانے) والوں کو سراہا اور مبارک و خوش بخت قرار دیا ہے :

مصطفیٰؐ را هجر چون بفراختی	خویش را از کوه می انداختی
مصطفیٰؐ ساکن شدی ز انداختن	باز هجران آوریدی تاختن

۱- احادیث مثنوی (اردو ترجمہ) چاپ لاہور ۔ ص ۲۶۲ ۔

باز خود را سر نگون از کوہ او | می فگندی از غم و اندوہ او
باز گشتی پیش پیدا جبرئیل | کہ مکن این کہ تو شاہی بی بدیل
همچنین می بود تا کشف حجیب | تا بیابد آن گہر را او ز جیب
ای خنک آن کو فدا کردہ است تن | بہر آن کارزد فدای او شدن

آیہ ''ان الدار الآخرة لھی الحیوان لو کانوا یعلمون''[1] کی تفسیر کے ضمن میں صرف عنوان ہی میں فخر کولین کی حدیث مبارکہ ''الدنیا جیفة و طالبھا کلاب'' سے استفادہ ہوا ہے لیکن اشعار میں براہ راست کہیں حضور کا ذکر خیر نہیں ہے - اس حصے میں مولانا نے اس موضوع پر روشنی ڈالی ہے کہ عالم آخرت کا ذرہ ذرہ زندگی سے بھر پور ہے ، جبکہ یہ دنیا مردار ہے - ارواح پاک کو اس دنیا میں آرام نہیں - روح پاک کا مقام تو علیینّ اور روح نجس کا ٹھکانا دوزخ ہے . . . مولانا روح پاک کو بلبل سے اور عالم آخرت کو گلشن سے تشبیہ دیتے اور روح نجس کو کِرم قرار دیتے ہیں - جس کا ٹھکانا گوبر (یعنی دنیا) میں ہے - اس کے بعد وہ مخموران خدا اور دنیا پرستوں (منکرین) کا مقابلہ کرکے اول الذکر کی برتری اس طرح ظاہر کرتے ہیں کہ ان کے لیے تو جام طہور ہے - لیکن مؤخرالذکر کے مقدّر میں آب شور و نفور ہے - پھر وضاحت کی ہے کہ جس نے حضرت عمرؓ کا عدل نہیں دیکھا اس کی نظروں میں تو حجاج بن یوسف ایسا ظالم بھی صاحب عدل ہی ہے - دوسرے لفظوں میں جو کوئی اعمال حسنہ کے حسن سے آگاہ نہیں وہ اپنی جہالت کے سبب برے اعمال کو اعمال حسنہ سمجھے ہوئے ہے - بعد ازاں مولانا نے مختلف تمثیلات کی وساطت سے بت پرستی کو عقل و دین کے بجین کا مظہر قرار دیا ہے :

آن جہان چون ذرہ ذرہ زندہ اند | نکتہ دانند و سخن گویندہ اند
در جہانِ مردہ شان آرام نیست | کاین علف جز لایق انعام نیست
ہر کرا گلشن بود بزم و وطن | کی خورد او بادہ اندر گولخن
جای روح پاک علییّن بود | جای روی ہر نجس سجّین بود

۱- سورۃالعنکبوت ، آیہ ۶۴ : اور یہ دنیوی زندگی (فی نفسہ) بجز لہو و لعب کے اور کچھ بھی نہیں اور اصل زندگی عالم آخرت ہے اگر ان کو اس کا علم ہوتا تو ایسا نہ کرتے -

جای بلبل گلبن و نسرین بود ‏ ‏ ‏ ‏ ‏ ‏ کِرم باشد کش وطن سرگین بود
بهر مخمور خدا جام طهور ‏ ‏ ‏ ‏ ‏ ‏ بهر منکر آب شور پر نفور
هر کرا عدل عمرؓ[۱] ننمود دست ‏ ‏ ‏ ‏ ‏ ‏ پیش او حجاج خونی عادل است

مذکورہ بالا مقامات کے علاوہ بعض دیگر مقامات پر بھی حضور سرور کونین کا ذکر سعادت پرتو آیا ہے ۔ یا پھر حضور کی کسی حدیث کی تفسیر وغیرہ بیان ہوئی ہے ۔ ان میں سے چند ایک حسب ذیل ہیں :

''لا رھبانیۃ فی الاسلام'' کے معانی کا آغاز ان اشعار سے ہوا ہے :

بر مکن پر را و دل بر کن از او ‏ ‏ ‏ ‏ ‏ ‏ زانکہ شرط این جهاد آمد عدو
چون عدو نبود جهاد آمد محال ‏ ‏ ‏ ‏ ‏ ‏ شهوت ار نبود نباشد امتثال

(کتاب مثنوی ۔ ص ۴۳۶ ، نیز احادیث مثنوی ۔ ص ۲۲۶)

درج ذیل شعر میں حضور اکرمؐ کے معجزہ‌های شق القمر و ردالشمس کی طرف اشارہ ہے :

صدق احمدؐ بر جمال ماه زد ‏ ‏ ‏ ‏ ‏ ‏ بلکہ بر خورشید رخشان راه زد

(کتاب مثنوی : ۴۹۲ تفصیل کے لیے احادیث مثنوی ص ۲۵۱ ، ۲۵۲)

تا معیّت راست آید زانکہ مرد ‏ ‏ ‏ ‏ ‏ ‏ با کسی جفتست کو را دوست کرد
گفت المرء مع محبوبہ ‏ ‏ ‏ ‏ ‏ ‏ لا یفک المرء من مطلوبہ

(کتاب مثنوی : ۴۰۴)

(حدیث کا مطلب ہے کہ آدمی اپنے محبوب کے ساتھ رہتا ہے ، وہ اپنے مطلوب سے جدا نہیں ہوتا) ۔

همچنان کہ گفت آن یار رسولؐ ‏ ‏ ‏ ‏ ‏ ‏ چون نبی بر خواندی بر ما فصول

(مثنوی شریف دفتر ۵ ۔ ص ۸۶)

آن رسول مجتبیٰؐ وقت نثار ‏ ‏ ‏ ‏ ‏ ‏ خواستی از ما حضور و صد وقار

۱۔ کتاب مثنوی ۔ ص ۵۱۳ ۔ بحرالعلوم نے اس احتمال کا اظہار کیا ہے کہ حضرت عمرؓ سے مراد عمرؓ بن عبدالعزیز ہے۔ (مثنوی دفتر پنجم ، ص ۶۳) ۔

ماخذ :

۱- القرآن‌الحکیم مع ترجمہ - مولانا اشرف علی تھانوی‌ؒ -

۲- کتاب مثنوی ، مولانا جلال‌الدین محمد بلخی رومی -
بخط سید حسن میر خانی ، ۱۳۷۱ ھ -

۳- مثنوی شریف باہتمام محمد عبدالمجید - مطبع مجیدی کانپور - ۱۳۳۲ھ

۴- مثنوی مولوی روم مع شرح حضرت بحرالعلوم نولکشور لکھنؤ -
۱۲۹۳ ھ -

۵- مثنوی معنوی ، با ترجمہ و مقدمہ و حواشی اردو ، قاضی سجاد حسین ،
مرکز تحقیقات فارسی اسلام آباد ، ۱۹۷۸ء -

۶- دورۂ کامل مثنوی ، بسعی . . . . رینولڈ الین نیکلسون ، از روی
نسخہ لیدن ، چاپ تہران ، ۱۳۳۶ شمسی -

۷- احادیث مثنوی ، بدیع‌الزمان فروزانفر ، اردو ترجمہ
ڈاکٹر محمد عبداللطیف ، پیکیجز لمیٹڈ ، لاہور ، ۱۹۷۵ء -

۸- راحۃ‌الصدور و آیۃ‌السرور ، محمد بن علی ، الراوندی بسعی
محمد اقبال ، با تصحیحات لازم توسط مجتبیٰ مینوی ، تہران ، ۱۳۳۳ش -

۹- تشبیہات رومی ، ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم ، لاہور ، ۱۹۵۹ء

۱۰- دربار ملی ، اردو ترجمہ و تعلیقات خواجہ عبدالحمید یزدانی ،
مجلس ترقی ادب لاہور ، ۱۹۶۶ء -

۱۱- فرہنگ عمید (یک جلدی) حسن عمید ، تہران ، ۱۳۴۰ش

۱۲- اقبال اور مسلک تصوف ، ڈاکٹر ابواللیث صدیقی ، اقبال اکادمی
لاہور ، ۱۹۷۷ء -

۱۳- مجلہ نقوش ، شمارہ ۱۲۴ سالنامہ جنوری ۱۹۷۹ء ، لاہور ۱۹۷۹ء

اقبال اور عزیز احمد

حسن اختر

علامہ اقبال کی زندگی میں ہی ان کی عظمت کا اعتراف کر لیا گیا تھا چنانچہ ان کے حینِ حیات ہی نہ صرف یہ کہ یوم اقبال منایا گیا بلکہ ان کے بارے میں کتابیں بھی لکھی گئیں ۔ ان کی وفات کے بعد ان کے بارے میں بہت زیادہ لکھا گیا مگر یہ کتابیں ستائشی اور جذباتی انداز لیے ہوئے تھیں البتہ ان کے انتقال کے تقریباً چار سال بعد ۱۹۴۲ء میں ایک وقیع کتاب معرض تحریر میں آئی اور وہ تھی ڈاکٹر یوسف حسین خاں کی ''روح اقبال'' ۔ آج بھی اسے اقبال کے بارے میں لکھی جانے والی کتب میں امتیازی مقام حاصل ہے مگر جیسا کہ خود مصنف نے اعتراف کیا ہے ۔

''اقبال معانی کا سمندر ہے جس کے کناروں کا پتہ نہیں ۔ اس کے کلام پر جتنا غور کیجیے ، نئی نئی باتیں سوجھتی ہیں''[۱]

علامہ کے بارے میں بہت کچھ لکھا جا رہا ہے مگر ''روح اقبال'' کے بعد اقبال کو نئے زاویے سے دیکھنے کا کام عزیز احمد نے سر انجام دیا اور اسی نسبت سے کتاب کا نام ''اقبال ۔ نئی تشکیل'' رکھا ۔ یہ کتاب علامہ اقبال کی وفات کے نو سال اور ''روح اقبال'' کے پانچ سال بعد شائع ہوئی ۔ تعجب ہے کہ قاضی احمد میاں اختر جونا گڑھی نے اپنی کتاب ''اقبالیات کا تنقیدی جائزہ'' میں اس کتاب کا ذکر نہیں کیا جبکہ ان کے ہاں بعض غیر اہم کتابوں کا تذکرہ موجود ہے ۔ انہوں نے عزیز احمد کے دو مضامین اقبال کا رد کردہ کلام مطبوعہ ماہ نو کراچی اپریل ۱۹۵۲ء اور اقبال کا نظریۂ فن مطبوعہ رسالہ اردو جولائی ۱۹۴۹ء کا حوالہ دیا ہے[۲]

۱۔ روح اقبال ـــ مکتبہ جامعہ لمیٹڈ دہلی ۱۹۵۷ء ، ص ۱۷ ۔

۲۔ اقبالیات کا تنقیدی جائزہ ـــ اقبال اکادمی پاکستان ، لاہور ۱۹۷۷ء ، ص ۷۴ ، ۸۵ ۔

مگر ''اقبال ــ نئی تشکیل'' کا کہیں حوالہ نہیں ملتا ۔

عزیز احمد کی کتاب ''اقبال ــ نئی تشکیل'' ''روح اقبال'' سے کتنی مختلف ہے ۔ اس کا اندازہ دونوں کے ابواب کے عنوانات سے ہی ہو جاتا ہے ۔ دونوں کے تین تین ابواب ہیں ۔ ''روح اقبال'' کے عنوانات : اقبال اور آرٹ ، اقبال کا فلسفۂ تمدن اور اقبال کے مذہبی اور مابعدالطبیعی تصورات ہیں جبکہ اقبال ۔ نئی تشکیل میں وطن پرستی کا دور ، اسلامی شاعری کا دور اور انقلابی شاعری کے عنوانات قائم کیے گئے ہیں ۔ البتہ ۱۹۶۸ء کے ایڈیشن میں اقبال کا نظریۂ فن بھی شامل کر دیا گیا ہے ۔ اس مضمون کے لکھنے کا وعدہ عزیز احمد نے ''اقبال ــ نئی تشکیل'' کے متن میں کیا تھا

''اقبال کا نظریۂ فن بڑا دلچسپ موضوع ہے اور میرا ارادہ ہے کہ اس موضوع پر کبھی نہ کبھی تفصیل سے لکھوں لیکن اس کتاب کی ہئیت اور ترتیب میں اس کی گنجائش نہیں ۔ نظریۂ فن کی حد تک ڈاکٹر یوسف حسین خان کا مضمون بہت دلچسپ ہے جو ان کی ''روح اقبال'' میں بھی شامل ہے''[۱] ۔

عزیز احمد نے اپنی یہ کتاب ڈاکٹر یوسف حسین خاں کی کتاب کے جواب میں نہیں لکھی ، جیسا کہ مندرجہ بالا اقتباس سے ظاہر ہے ۔ در اصل یہ ''روح اقبال'' کی توسیع ہے اور اس میں زاویۂ نظر کو بدل دیا گیا ہے چنانچہ ان دونوں کتابوں کے مطالعہ سے فکر اقبال کے بہت سے گوشے ہمارے سامنے آ جاتے ہیں ۔

''روح اقبال'' میں اقبال کی شاعری کی تین جہتوں کو زیر بحث لایا گیا ہے ۔ مگر ''اقبال ــ نئی تشکیل'' میں اقبال کے فن کو تین ادوار میں تقسیم کیا گیا ہے اور پھر ان ادوار میں ان کی شاعری میں جو تبدیلیاں رونما ہوئیں ، ان کے محرکات اور اسباب کی نشاندہی کی گئی ہے ۔ اس سلسلے میں انہوں نے بعض غلط فہمیوں کا بھی ازالہ کیا ہے ۔ بعض اصحاب کا خیال تھا کہ شروع میں علامہ اقبال وطن پرستی کے قائل تھے مگر بعد میں مذہب کا اثر ہوا تو ان کا نظریہ بدل گیا ۔ اس سے یہ غلط فہمی پیدا ہو سکتی ہے کہ شروع میں شاید علامہ مذہب سے لا تعلق تھے یا پھر

---

۱ ۔ اقبال ۔ نئی تشکیل ، گلوب پبلشرز لاہور ۱۹۶۸ء ، ص ۲۳۴ ۔

بعد میں حب وطن سے کنارہ کش ہو گئے حالانکہ اس خیال میں کوئی صداقت نہیں ۔ عزیز احمد نے بڑے سلیقے سے اس حقیقت کو آشکار کیا ہے ۔

''جس طرح اقبال کی ملتی اور انقلابی شاعری کے دور میں وطن سے محبت کا جذبہ ہمیشہ باقی رہا ۔ اسی طرح ابتدائی وطنی شاعری کے دور میں مذہبی عقیدت کے آثار جا بجا ملتے ہیں ۔ وطنی دور کی شاعری میں مذہب کا تعلق سیاسیات سے بالکل نہ تھا ۔ وہ ایک ذاتی وجدان ، ذاتی اعتقاد تھا اس میں کوئی شک نہیں کہ یہ وجدان ، یہ اعتقاد شروع ہی سے بہت گہرا تھا ۔ اقبال کے والدین کا اثر ، ان کے استاد کا اثر ، یہاں تک کہ ڈاکٹر آرنلڈ کا اثر جو خود بڑے نامی مستشرق تھے ۔ سب ان کو مذہبی اعتقادات کی طرف کھینچتے تھے ۔ شباب کے زمانے میں وہ حضرت ہجویریؒ کے مزار پر حاضر ہوتے تھے اور ولایت جاتے ہوئے انہوں نے حضرت نظام الدین اولیاءؒ کی درگاہ پر ایک پُر سوز نظم لکھی ۔ حضرت بلالؓ کے متعلق جو نظم انہوں نے پہلے دور میں لکھی ہے اس میں عشق رسولؐ کے اس گہرے جذبے کی جھلک ہے جو ان کی ذاتی وارداتوں میں شاید سب سے زیادہ پُر اثر ہے ۔ اس لیے جو تبدیلی ہوئی وہ یہ نہیں تھی کہ اقبال نے قومی شاعری کی جگہ اسلام کی شاعری اپنا خاص موضوع بنایا ۔ اسلام کی شاعری ان کے کلام میں پہلے بھی شامل تھی ۔ اصلی تبدیلی یہ ہے کہ انہوں نے سیاسیات کو وطن سے علیحدہ کرکے مذہبی تمدن سے منسلک کر دیا ۔ یہ تبدیلی بڑی اہم تھی اور آج بھی ہندوستانی مسلمانوں کے سیاسی تصورات کا بڑی حد تک اسی پر دارومدار ہے ۔ اس تصور پر ہم آئندہ صفحات میں بحث کریں گے ۔ فی الحال صرف یہ کہنا کافی ہے کہ اقبال کی شاعری کی جذباتی سطح پر وطن اور مذہب اپنی جگہ پر قائم رہے صرف سیاسیات نے ایک سے قطع تعلق کرکے دوسرے سے اپنے آپ کو وابستہ کر لیا'' ۔[1]

عزیز احمد نے اقبال کی شاعری کو تین ادوار میں تقسیم کیا ہے مگر انہوں نے ان کے افکار سے بحث کرتے ہوئے ہر عہد کی تصالیف سے حوالے دیئے ہیں ۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ان کے خیالات میں اگرچہ تبدیلی ہوتی

۱۔ اقبال — نئی تشکیل — گلوب پبلشرز لاہور ۱۹۶۸ء ص ۴۳ ، ۴۴

رہی ہے مگر پھر بھی بعض افکار جوں کے توں رہے ہیں ۔ اور پہلے دور کو واضح اور صحیح منظر میں پیش کرنے کے لیے ان کی تمام تصانیف سے استفادہ کرنا ضروری ہے ۔

علامہ اقبال کی زندگی کے آخری سالوں میں ترقی پسند تحریک کا آغاز ہوا ۔ اس تحریک سے وابستہ بعض افراد نے علامہ اقبال پر رجعت پسندی کا الزام لگایا ۔ دراصل یہ لوگ علامہ اقبال کی مذہب سے گہری وابستگی کو ناپسند کرتے تھے ۔ ان لوگوں نے علامہ اقبال کے بارے میں اپنے نقطۂ نظر سے لکھا لیکن اقبال پر ترقی پسندانہ نقطۂ نظر سے بہترین کتاب لکھنے کا سہرا عزیز احمد کے سر ہے ۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ عزیز احمد ترقی پسند تحریک سے دلچسپی رکھنے کے باوجود اسے سب کچھ نہیں سمجھتے اور اس کی خامیوں پر بھی نگاہ رکھتے ہیں وہ ''اقبال اور پاکستانی ادب'' میں لکھتے ہیں ۔

''ماضی کو منہدم کرنے میں تقسیم سے قبل کی برصغیر کی ترقی پسند تحریک کا بڑا حصہ تھا ۔ یہ انہدام روایت شکنی کے جوش میں مجنونانہ سرگرمی کی حد تک بڑھ گیا تھا ۔ اس نے اچھے اور برے ، خزف وگوہر ، رطب و یابس میں کوئی امتیاز نہیں کیا '' [۱]

انہوں نے ترقی پسند ادب کا جائزہ بھی اسی غیر جانبداری اور دیانت داری سے لیا چنانچہ ترقی پسند تحریک کا رکن[۲] ہوتے ہوئے بھی انہوں نے ترقی پسندوں کے ہاں عریاں نگاری کو ناپسند کیا ، فیض کے انقلابی رجحانات کو نامکمل پایا اور ان کو احتشام حسین کی تنقید میں گہرائی کی کمی نظر آئی ۔ انہوں نے روس میں ادیبوں پر لگائی گئی پابندیوں پر افسوس کا اظہار کیا اور کہا کہ ''پرولتاری آمریت کو چاہیے کہ آرٹ اور ادب کو اس سے زیادہ آزادی دے'' ۔[۳] غالباً یہی وجہ ہے کہ سردار جعفری نے جو ترقی پسند تحریک کے مبلغ ہیں عزیز احمد کے بارے میں لکھا۔

۱۔ اقبال اور پاکستانی ادب مرتبہ طاہر تونسوی ــ مکتبۂ عالیہ لاہور ۱۹۷۷ء ص ۱٦ ۔

۲۔ روشنائی از سجاد ظہیر ص ۳٦۲ ۔

۳۔ ترقی پسند ادب از عزیز احمد ــ دہلی ، ص ۴۲ ۔

''چند سال پہلے ترقی پسند ادب کے نام سے عزیز احمد نے ایک کتاب لکھی تھی جس میں انہوں نے اپنے مخصوص نقطۂ نگاہ سے حقیقت نگاری اور ترقی پسندی کی تشریح کی تھی اور چند مشہور ترقی پسندوں کا فرداً فرداً ذکر کرکے ان کی تخلیقات کا جائزہ لیا تھا۔ مجھے ان کے نقطۂ نگاہ کے بعض زاویے ٹیڑھے معلوم ہوتے ہیں''۱

عزیز احمد کے جو زاویے ترقی پسند تحریک کے مبلغ کو ٹیڑھے معلوم ہوتے ہیں وہی در اصل سیدھے ہیں اور انہیں سے حقیقت کو اس کے اصلی روپ میں دیکھا جا سکتا ہے۔ عزیز احمد نے اقبال کا جائزہ لیتے ہوئے اسی حقیقت پسندی سے کام لیا ہے۔

عزیز احمد نے وجدانی اور روحانی اقدار کی حمایت کی ہے اور ترقی پسندوں سے مطالبہ کیا کہ وہ ان کو جائز قرار دیں۔۲ اسی بنیاد پر انہوں نے علامہ اقبال پر ترقی پسندوں کے الزامات کا جواب دیتے ہوئے لکھا۔

''اسلامی اشتراکیت کا تصور علاقہ جاتی سہی لیکن رجعت پسند تو نہیں اور اگر اقبال روحانی قدروں کا بھی قائل اور ان کا بھی پیغمبر ہے تو اس طرح کہ اس سے اس دنیا کے معاشی اور سماجی انصاف اور عالمگیر مساوات اور اخوت کے تصور کو مدد پہنچتی ہے۔ ایسے شاعر کو اگر ترقی پسند ادیب بیگانہ سمجھیں تو یہ ان کی کتنی بڑی غلطی ہے۔۳

ترقی پسندوں کی طرف سے علامہ اقبال پر شدید حملہ اختر حسین رائے پوری نے اپنے مضمون ادب اور زندگی میں کیا۔ ان پر فاشسطی ہونے کا الزام لگایا۔ اور کہا اقبال کا فلسفۂ زندگی سائنسی اور مشینی صنعت کا مخالف ہے۔ عزیز احمد نے اپنی کتاب ''ترقی پسند ادب'' میں اختر حسین رائے پوری کے اعتراضات کا مدلل جواب دیا اور علامہ اقبال کو ایک ترقی پسند شاعر ثابت کیا۔ انہوں نے اختر حسین رائے پوری کی مخالفت کی بنا تین وجوہات کو قرار دیا۔ وہ لکھتے ہیں۔

۱۔ ترقی پسند ادب از سردار جعفری۔مکتبہ پاکستان لاہور ص ۱۷۔

۲۔ ترقی پسند ادب از عزیز احمد؛ شائع کردہ چمن بک ڈپو۔ دہلی ص ۳۲۔

۳۔ ایضاً۔ ص ۶۸۔

''ان کی اس اقبال دشمنی کی تین ہی وجوہات سمجھ میں آتی ہیں ۔ (۱) یا تو انہوں نے غور سے اقبال کا مطالعہ نہیں کیا ۔ (۲) یا وہ اقبال کے کلام کے پورے اسلامی اور انقلابی امتزاج کو اچھی طرح سمجھ نہیں سکے ۔ (۳) یا وہ محض ہٹ دھرمی سے اپنی رائے پر قائم ہیں ۔[۱]

علامہ اقبال کے کلام پر اعتراض کرنے والوں نے اکثر اوقات ان ہی تین وجوہات کی بنا پر ایسا کیا ہے ۔ عزیز احمد نے ایک ایک اعتراض کا تفصیل سے جواب دیا بلکہ بعض مقامات پر اقبال کے اشعار کی تاویل کرکے انہیں روس کی حکومت کا طرف دار ثابت کرنے کی کوشش بھی کی اور کہیں اشتراکیت کے نظریات کی تاویل کرکے انہیں اقبال کے حق میں کر دیا ۔ مثلاً وہ لکھتے ہیں ۔

''یہاں یہ یاد رکھنا چاہیے کہ اشتراکیت کی اصلی لڑائی مذہب سے نہیں بلکہ اس توہم پرستی سے ہے جس کو مذہب کے جھوٹے پیشوا عوام کے لیے افیون بنا کے پیش کرتے ہیں ۔[۲]

ظاہر ہے کہ کیمونسٹ مذہب کو نہیں مانتے اور ان کے لیڈروں کے بیانات اس کے شاہد ہیں ۔ یہی وجہ ہے کہ علامہ اقبال نے سوشلزم پر تنقید بھی کی ہے اور کہا ہے کہ یہ روحانی اور وجدانی اقدار سے صرف نظر کرکے صرف شکم کی اساس پر قائم ہے چنانچہ بعض مقامات ایسے بھی ہیں جن کی تاویل ممکن نہیں ایسے ہی ایک آدھ مقام پر عزیز احمد اقبال کو رجعت پسند قرار دیتے ہیں ۔ وہ اقبال ۔ نئی تشکیل میں رقم طراز ہیں ۔

''اقبال کے کلام میں اشتراکیت پر سب سے سخت اعتراض جمال الدین افغانی کی زبانی ہے ۔ یہ اعتراض ممکن ہے کہ اقبال کا اپنا نہ ہو اور جمال الدین افغانی سے بہ حیثیت کردار کرایا گیا ہو (جاوید نامہ میں نغمۂ ابوجہل بھی ہے) لیکن اس اعتراض میں بعض مصرعے ایسے سخت ہیں کہ ان کی نہ تو توجیہہ کی جا سکتی ہے اور نہ ان کو اقبال کے اشتراکی تصورات سے مربوط کیا جا سکتا ہے مثلاً یہ شعر :

۱۔ ترقی پسند ادب از عزیز احمد ص ۴۷ ۔
۲۔ ایضاً ۔ ص ۵۳ ۔

رنگ و بو از تن نہ گیرد جان پاک
جز بتن کارے ندارد اشتراک
دین آں پیغمبر دارد اساس ؟

جمال الدین افغانی کی زبانی اقبال نے ملوکیت اور اشتراکیت پر ایک ساتھ حملہ کیا ہے - یہ ایسی غلطی ہے جو جمال الدین افغانی سے سر زد ہو سکتی تھی مگر الفاظ تو بہر حال اقبال کے ہیں اور اقبال کو اس مقام پر رجعت کے الزام سے بری کرنا مشکل ہے ''[1]

عزیز احمد نے مثال کے طور پر جو دو شعر دیئے ہیں - ان میں سے دوسرے شعر کا صرف ایک مصرع ہی طبع ہوا ہے اور وہ بھی درست نہیں ہے - شعر اس طرح ہے -

دین آں پیغمبر حق ناشناس بر مساوات شکم دارد اساس

یہاں عزیز احمد یہ بھول گئے ہیں کہ اقبال اشتمالیت کے نہیں بلکہ اسلام کے پرچارک ہیں - اشتراکیت کو وہ صرف اسی حد تک قبول کرتے ہیں جتنی وہ اسلامی اصولوں کے ساتھ چلتی ہے - ایک خط میں انہوں نے یہ ضرور لکھا ہے - سوشلزم میں خدا شامل کر دیں تو اسلام کے برابر ہے اور عزیز احمد نے اس کا ذکر بھی کیا ہے - ''بالشویک ازم کے ساتھ خدا کا قائل ہونا اور اسلام قریب قریب ایک ہی چیز ہیں - اور اسی وجہ سے عزیز احمد نے لکھا -

''جاوید نامہ کے زمانے سے اقبال کو اشتمالی روس سے بہت دلچسپی پیدا ہو گئی اور وہ بار بار نہ صرف روسی اشتمالیت کا اسلامی اشتراکیت سے موازنہ کرتے ہیں بلکہ اسلام اور اشتمالیت میں بجز دہریت کے اور کوئی خاص فرق محسوس نہیں کرتے -[2]

مگر اشتراکیت کے ساتھ خدا شامل کرنے کا مطلب یہ ہے کہ اشتراکیت کو قرآن میں دیئے گئے اصولوں کے مطابق چلنا ہے - اس طرح تو یہ اسلام ہی بن جاتی ہے - خود عزیز احمد نے لکھا ہے کہ اشتمالیت اور

۱- اقبال - نئی تشکیل - ص ۳۸۴ -
۲- ایضاً - ص ۳۷۶ -

اسلامی اشتراکیت میں اصلی فرق 'لا' اور 'الا' کا ہے ۔ ''۱ لا جبرو استبداد کا خاتمہ، طاقت اور قوت سے کرتا ہے ۔ در اصل لا تخریب اور الا تعمیر کی علامت ہے ۔ اسی لیے انہوں نے ابلیس کو لا کا نمائندہ قرار دیا ہے ۔ اس طرح دیکھا جائے تو وہ سوشلزم کی اہمیت کے معترف ہونے کے باوجود اسے کلی طور پر قبول نہیں کرتے ۔ وہ سوشلزم کے تصور سے اسلامی مساوات کی تشریح کا کام لیتے ہیں ۔ چونکہ سوشلزم سرمایہ داری پر کاری ضرب لگاتا ہے ، اس لیے وہ اس کی تعریف کرتے ہیں ۔ اس چیز کو عزیز احمد نے مختلف طریق پر بیان کیا ہے ۔ ان کے نزدیک اقبال مذہب کو سوشلزم کی حمایت میں استعمال کرتے ہیں ۔ وہ فراق گورکھپوری کے اعتراض کا جواب دیتے ہوئے لکھتے ہیں ۔

''انہوں نے اس امر کی طرف اشارہ کیا ہے کہ اقبال کی شاعری ایک طرح کی گروہ بندی اور رجعت پسندی ہے ۔ فراق صاحب اگر اقبال کی اسلامی شاعری کے معاشی محرکات اور عمرانی حرکیات کو ان کی شاعری کے مابعدالطبیعی اسلامی عنصر سے الگ کرکے دیکھیں تو شاید انہیں یہ شکایت باقی نہ رہے کیونکہ اقبال نے در اصل مذہب کو جدید ترین اشتمالی معاشی تصورات کی حمایت کے لیے استعمال کیا ہے ۔ اسلامی مذہبی وجدانیت پر زور دینے سے ہندو یا بدھ یا عیسائی مذہبی وجدانیت کا بطلان ثابت نہیں ہوتا ۔ اب رہ گیا یہ امر کہ وجدانیت کا اقبال کی شاعری میں ایسا بنیادی مقام کیوں ہے ؟ یہ بڑی حد تک ایک نفسی مسئلہ ہے ۔ بڑی بات یہ ہے کہ وجدانیت سے ان کی شاعری کے اشتراکی معاشی تصورات کو تقویت پہنچتی ہے ۔ فراق صاحب کو اس کا پورا پورا اختیار ہے کہ اگر وہ چاہیں تو اقبال کی وجدانیت کو رد کر دیں ۔ اس کے بعد بھی اقبال میں حرکیت ، عمرانی مساوات ایسے معاشی انصاف کے تصورات جن کی بنیاد طبقاتی کش مکش کے صحیح تجزیے پر ہے اور اس طرح کے ایسے بہت سے ترقی پسند اور زندگی پرور عناصر ملیں گے جو اس صدی کے شاید ہی کسی اور بڑے شاعر کے یہاں پائے جائیں ۔۲

۱۔ اقبال۔نئی تشکیل ص ۳۸۰ ۔

۲۔ ایضاً ۔ ص ۱۳۱ ، ۱۳۲ ۔

ہمارے خیال میں عزیز احمد صاحب نے فراق صاحب کو مطمئن کرنے کے لیے حقیقت کو الٹ دیا ہے۔ اقبال مذہب کو سوشلزم کی حمایت میں نہیں بلکہ سوشلزم کو مذہب کی حمایت میں استعمال کرتے ہیں البتہ انہوں نے علامہ اقبال پر خود ایک بڑا زور دار اعتراض کیا ہے۔ وہ ان کے ہاں سلاطین کے ذکر پر تنقید کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

"باوجود فقر کے فلسفے کو کمال تک پہنچانے کے اقبال کسی نہ کسی طرح کی شاہ پرستی سے آخر تک اپنے دماغ کو چھٹکارا نہ دلا سکے چنانچہ امان اللہ خاں، نادر خان شاہ افغانستان ظاہر شاہ یہاں تک کہ فرمانروائے بھوپال کو مخاطب کرکے انہوں نے نظمیں لکھی ہیں۔ اقبال کی حمایت میں زیادہ سے زیادہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ جوں جوں زمانہ گزرتا گیا ان کی نظموں سے مدح کا پہلو بالکل خارج ہوتا گیا اور موعظت اور عمل کا پہلو بڑھتا گیا خیر کی تلقین سعدی کی زبانی اچھی معلوم ہوتی ہے اور سعدی کے زمانے کے لحاظ سے موزوں بھی تھی بادشاہوں کا ذکر اور ان کا گوارا کر لیا جانا ہی اقبال کی انقلابی فکر میں خارج ہوتا ہے اور اس سے ایک ایسا تضاد پیدا ہوتا ہے جس کی تاویل نہیں ہو سکتی۔ اسی طرح جاوید نامے میں "کاخ سلاطین مشرق" آنسوئے افلاک واقع ہے اور غضب تو یہ ہے کہ ٹیپو سلطان اور ابدالی کے ساتھ اقبال نے نادر شاہ ایرانی کو بھی اس کاخ میں جگہ دی ہے۔ قوت کے نمود محض کو اگر واحد اخلاق خوبی قرار دیا جائے تب تو شاید نادر کا اس کاخ میں مقام نکل آئے ورنہ اشتراکی تو کیا اسلامی قدریں بھی کسی ایسے بادشاہ کو آنسوئے افلاک میں جگہ نہیں دے سکتیں جس نے دہلی میں قتل عام کرایا ہو اور پھر ایسے بادشاہ کے متعلق کہنا "نادر آں دانائے رمز اتحاد"۔ یا تو مجھے اقبال کا نقطۂ نظر سمجھنے میں یہاں غلطی ہوئی ہے یا اس سے اتفاق کرنا بہت مشکل ہے۔ اگر جدید ایران کا رمز شاہی ہی میں ڈھونڈنا تھا تو اقبال کو کوئی اور شخص مل جاتا"[1]

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ بڑی نیک نیتی سے اقبال کے کلام کا مطالعہ کرتے ہیں۔ ہر جگہ اقبال کو بری الزمہ قرار دینے پر تلے نہیں

۱۔ اقبال — نئی تشکیل ص ۶۳۔

رہتے بلکہ جہاں یہ سمجھتے ہیں کہ اقبال پر غلط اعتراضات کئے گئے ہیں وہاں ان کا جواب دینا اپنا فرض سمجھتے ہیں ۔ اس سلسلے میں ان سے بھی غلطی ہو سکتی ہے اور ہم نے بعض مقامات کی نشاندہی بھی کی ہے مگر عزیز احمد کی خوبی یہ ہے کہ ان کی نیت میں فتور نہیں ہوتا اور وہ وہی بات کہتے ہیں جسے حق سمجھتے ہیں ۔ چنانچہ ہر جگہ اقبال کی اشتراکیت سے محبت کا ہی ذکر نہیں کرتے بلکہ ان اختلافات کو بھی بیان کرتے ہیں جو دونوں میں پائے جاتے ہیں ۔ چنانچہ لینن اور اقبال کا موازنہ کرتے ہوئے رقم طراز ہیں ۔

"ذرائع علم کی حد تک بھی اقبال اور اشتراکیت (خصوصاً لینن) میں بہت سخت اختلاف ہے ۔ اقبال عقل اور وجدان دونوں کو بہ حیثیت ذرائع علم تسلیم کرتے ہیں اور انسانی علم کے ایک خاص نقطہ کے بعد جہاں پہنچ کر عقل کھسیانی ہو جاتی ہے وجدان یا عشق کو موثر ترین ذریعہ قرار دیتے ہیں ۔ اس کے برعکس لینن یا اشتراکیت کو نہ صرف تعقل پر اصرار ہے بلکہ ایسے منطقی تعقل پر جو جمالیات پر مبنی ہو"[1]

عزیز احمد ترقی پسند ادب اور اقبال ۔ نئی تشکیل سے بہت پہلے علامہ اقبال کے کلام کو پڑھ کر اس سے متاثر ہو چکے تھے اور انہیں خراج تحسین بھی پیش کر چکے تھے ۔ انہوں نے ۱۹۴۳ء میں آل احمد سرور کے ساتھ مل کر شعرائے عصر کے کلام کا انتخاب "انتخاب جدید" کے نام سے شائع کیا تو اس میں سب سے نمایاں نام اقبال کا تھا ۔ یہ انتخاب علامہ اقبال کے اشعار سے شروع ہوتا ہے اور سولہ صفحات پر پھیلا ہوا ہے ۔ اس انتخاب میں اتنی جگہ کسی اور شاعر کو نہیں دی گئی ۔ تمہید میں عزیز احمد نے علامہ اقبال کی شاعری کی جا بجا تعریف کی ہے ۔ مثال کے طور پر یہ اقتباس ملاحظہ ہوں ۔

"مشرق کی ثقہ سنجیدہ شاعری اور مغربی خیالات کے سنگم پر ایسی نظمیں نمودار ہوئیں جس پر اس صدی کی اردو شاعری بجا طور پر فخر

۱- اقبال۔نئی تشکیل ص ۴۸۰ ۔

کر سکتی ہے جیسے اقبال کی اکثر نظمیں"[۱] ۔

"فن لطیف کے ایک شاہ کار (مسجد قرطبہ) پر سب سے کامیاب نظم اس صدی میں نہ صرف اردو شاعری بلکہ جتنی زبانوں کی جدید نظمیں مجھے پڑھنے کا اتفاق ہوا ہے ان سب میں اقبال نے لکھی ہے"[۲]

"ہندوستانی اثرات سیاسی اثرات سے وابستہ ہیں جذبات کی حد تک یہ تین قسم کے ہیں ۔ آزادی کے جذبات ۔ ان کی شاعری کبھی صاف صاف اور کبھی کھلم کھلا سامراج کے خلاف ہے ، اقبال کی شاعری میں وہ فلسفیانہ رنگ اختیار کرتی ہے اور عمل کی دعوت دیتی ہے جوش کی شاعری محض جوش دکھاتی ہے ۔ ۔ ۔ سیاسی شاعری کی دوسری قسم ہندو مسلم یک جہتی کی شاعری ہے جس کا نمایاں ترین رہ نما مینار نیا شوالہ ہے ۔ ۔ ۔ تیسری قسم اسلامی یا ملی شاعری ہے جس کے قائد اعظم اقبال تھے"[۳] ۔

مگر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وہ ان کی غزلوں کے قائل نہ تھے چنانچہ وہ انہیں "شاعری کے نقطۂ نظر سے کم رتبہ" قرار دیتے ہیں ۔[۴] در اصل اقبال اردو غزل میں ایک نئی آواز تھے اور لوگوں کے کان پرانی غزل سے آشنا تھے چنانچہ اقبال کامل میں عبدالسلام ندوی نے انہیں بہ مشکل غزل گو تسلیم کیا ہے ۔ اس سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ عزیز احمد کو ان کے فنی رموز سے آگاہی کی نسبت ان کے فکری رجحانات کی تلاش تھی چنانچہ "مسجد قرطبہ" کو بہترین نظم قرار دیتے ہوئے بھی وہ اس کے موضوع پر ہی نظر رکھتے ہیں ۔ وہ علامہ اقبال کو ہندوستانی فکریات میں اہم مقام دیتے ہیں چنانچہ وہ ہندوستان میں اسلامک کلچر پر بحث کرتے

۱۔ شعرائے عصر کے کلام کا انتخاب جدید مرتبہ پروفیسر عزیز احمد ، پروفیسر آل احمد سرور انجمن ترقیٔ اردو پاکستان کراچی اشاعت پنجم ۱۹۷۳ء ص ۲۷ ۔

۲۔ ایضاً ۔ ص ۲۹ ۔

۳۔ ایضاً ۔ ص ۳۱ ، ۳۲ ۔

۴۔ شعرائے عصر کے کلام کا انتخاب جدید ص ۲۵ ۔

ہوئے لکھتے ہیں ۔ ''مسلم ہندوستان کی فکری رہنمائی بیسویں صدی کے تیسرے عشرے میں محمد اقبال کے ہاتھ میں آ گئی'' ۔[1] در اصل عزیز احمد کا شاعر اقبال کی نسبت مفکر اقبال سے زیادہ تعلق رہا ہے ۔ آخر میں عزیز احمد خود ادب کی نسبت سیاسی اور تہذیبی تحریریں لکھتے رہے ۔ اور ان سب میں اقبال کسی نہ کسی صورت میں جلوہ گر رہے ہیں ۔

عزیز احمد نے علامہ اقبال پر اپنی ''کتاب اقبال ۔ نئی تشکیل'' کے بعد بھی مضامین لکھنے کا سلسلہ جاری رکھا ۔ ان کے اردو مضامین کو طاہر تونسوی نے اقبال اور پاکستانی ادب کے نام سے شائع کر دیا ہے ۔ اس کتاب میں مندرجہ ذیل مضامین شامل ہیں ۔

۱۔ اقبال اور پاکستانی ادب ۔

۲۔ اقبال کی شاعری میں حسن و عشق کا عنصر ۔

۳۔ اقبال کا رد کردہ کلام ۔

۴۔ کلاسیکی نظریات پر اقبال کی تنقید ۔

۵۔ اقبال کی آفاقیت کا مسئلہ ۔

۶۔ اقبال کا نظریۂ فن ۔

۷۔ کلام اقبال میں خون جگر کی اصطلاح ۔

اس کتاب کے مرتب سے ایک تعجب انگیز بات یہ ہوئی کہ اس نے ایک مضمون ''اقبال کی آفاقیت کا مسئلہ'' بھی اس کتاب میں شامل کر دیا حالانکہ یہ مضمون عزیز احمد کی تخلیق نہ تھا ۔ یہ مضمون کتاب کے صفحہ ۵۶ سے ۶۲ تک پھیلا ہوا ہے ۔ در اصل یہ مضمون ماہ نو کے شمارہ اپریل ۱۹۶۳ء میں غلط فہمی کی بنا پر عزیز احمد کے نام منسوب ہو گیا تھا مگر ستمبر ۱۹۶۳ء کی اشاعت میں اس غلطی کا ازالہ کرتے ہوئے اصل مصنف جناب محمد شمس الدین صدیقی کے نام کی صراحت کر دی گئی تھی ۔ اقبال کا نظریۂ فن لاہور سے شائع ہونے والے ''اقبال ۔ نئی تشکیل'' کے ایڈیشن میں شامل کر دیا گیا تھا ۔ اس طرح دیکھا جائے تو باقی صرف پانچ مضامین

۱۔ سٹڈیز ان اسلامک کلچر ان دی انڈین انوارنمنٹ ۔ ص ۶۸ ۔

بچتے ہیں جو اس کتاب کے صرف ۴۹ صفحات پر محیط ہیں ۔ غالباً کتاب کی ضخامت بڑھانے کے لیے اقبال کا نظریۂ فن شامل کیا گیا ۔

عزیز احمد کا ایک اور مضمون ''اقبال اور فن برائے زندگی'' کے نام سے سویرا لاہور نمبر ۵ ، ۶ میں شائع ہوا تھا اسے اقبال کے نظریۂ فن کی بجائے شامل کتاب کیا جا سکتا تھا عزیز احمد کے دو اور مضامین کی نشان دہی ابوسعادت جلیلی صاحب نے راقم کے نام خط مورخہ ۸۴-۳-۸ میں کی ہے ۔ ان کے نام یہ ہیں (۱) اقبال اپنی رباعیات کی روشنی میں ۔ (۲) اقبال کی شاعری کا پہلا دور ۔ پیش لفظ میں یہ حیران کن بات بھی لکھی گئی ہے کہ ''مضامین کے مصنف عزیز احمد صاحب کا بھی خصوصی شکریہ مجھ پر واجب ہے کہ انہوں نے ان مضامین کی بطور کتاب اشاعت کی اجازت مرحمت فرمائی'' ۔

تعجب ہے کہ عزیز احمد نے ایک ایسے مضمون کی اشاعت کی اجازت کس طرح دے دی جو ان کی تصنیف نہیں ہے ۔ ان حقائق کے پیش نظر مرتب کے یہ جملے شک و شبہ سے بالا نہیں ہیں ۔ ببلیو گرافی آف اقبال از کے ۔ اے ۔ وحید میں ایک اردو مضمون ''اقبال کے نظریۂ مرد کامل کے ماخذ'' بھی دیا گیا ہے ۔ یہ دراصل انگریزی میں ہے اور اس کا نام ذیل میں دیئے گئے مضامین میں نمبر ۵ پر ہے ۔ مرتب نے غلطی سے اسے اردو مضامین کی فہرست میں شامل کر دیا ہے ۔

عزیز احمد نے اردو کے علاوہ انگریزی میں بھی علامہ کے بارے میں مضامین لکھے ہیں ۔ ان میں سے صرف مندرجہ ذیل مضامین کا علم ہو سکا ہے ۔ ہو سکتا ہے کچھ اور مضامین بھی ہوں مگر ہمیں اُن کا علم نہیں ہو سکا ۔

1. Iqbal and Renaissance.
2. Iqbal-Philosopher and Politician.
3. Iqbal's Islamic Thought.
4. Iqbal's Political Theory.
5. Sources of Iqbal's Idea of the Perfect Man.

ایک اور مضمون کا علم ہوا ہے جو اگرچہ انگریزی میں نہیں ہے مگر قابل توجہ ہے ۔

6. Iqbal Et La Du Pakistan.

عزیز نے اپنے مضامین اور ''اقبال نئی تشکیل'' کے علاوہ علامہ اقبال کا ذکر اپنی چار دوسری کتب میں بھی کیا ہے ۔ ان میں سے ایک یعنی ترقی پسند ادب اردو میں ہے ۔ اس کا ذکر ہم کر چکے ہیں ۔ تین انگریزی زبان میں ہیں جن کے نام یہ ہیں ۔

1. Islamic Modernism in India and Pakistan 1857—1964 Oxford University Press London, 1967.

2. An Intellectual History of Islam in India.
Edinbergh University Press Edinbergh, 1969.

3. Studies in Islamic Culture in the Indian Environment – Calcrendon Press Oxford, 1964.

ان کتابوں کے دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ عزیز احمد نے علامہ اقبال کے افکار کا بڑی گہری نظر سے مطالعہ کیا تھا مگر ان کے حالات زندگی کے بارے میں زیادہ جاننے کی کوشش نہیں کی تھی ۔ یہی وجہ ہے کہ انہوں نے علاوہ اقبال کا سن پیدائش ۱۸۷۵ء لکھا ہے[1] جو کسی طرح بھی درست نہیں ہے ۔ ان کا سال پیدائش سرکاری طور پر ۱۸۷۷ء تسلیم کیا گیا ہے ۔ بعض محققین نے ۱۸۷۳ء ثابت کیا ہے ۔ بعض کتابوں میں ۱۸۷۵ء بھی ملتا ہے ۔ مگر یہ درست نہیں ہے ۔ اسی طرح وہ ایک جگہ لکھتے ہیں[2]

In 1920 his poetry became more reflective. He then began to be concerned with the nature and development of the individual self (Khudi) in its own right and in relation to society. His philosophy of self and selflessness in relation to society is expounded in two long narrative poems in persian, Asrar-i-Khudi and Rumuz-i-Be Khudi".

اس بیان سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ علامہ اقبال کی فکری شاعری کا آغاز بیسویں صدی کے تیسرے عشرے میں ہوا اور اسرار خودی اور رموز بے خودی ۱۹۲۰ء کے بعد کی تخلیق ہیں ۔ جبکہ اسرار خودی

---

1. Islamic Modernism in India and Pakistan, P. 141.
2. Ibid., P. 141.

۱۹۱۵ء اور رموز بے خودی ۱۹۱۸ء میں شائع ہو چکی تھیں[۱] ۔ اگر عزیز احمد علامہ اقبال کے حالات اور تصانیف کے بارے میں مستند معلومات حاصل کر لیتے تو ان کے ہاں اس طرح کی غلطیاں نہ پائی جاتیں ۔

اسلامک ماڈرن ازم ان انڈیا اینڈ پاکستان میں عزیز احمد نے علامہ اقبال کے لیے دو باب وقف کیے ہیں ۔ در اصل وہ علامہ اقبال کو اسلام کے جدید مفکروں میں بے حد اہمیت دیتے ہیں ۔ ان کے نزدیک ''بیسویں صدی کے جدید رجحانات میں سب سے اہم شخصیت شاعر اور فلسفی محمد اقبال (۱۸۷۵ء تا ۱۹۳۸ء) کی ہے جیسا کہ انیسویں صدی میں یہ اہم شخصیت سر سید احمد خان کی تھی" (ترجمہ)[۲] ۔ ان دو ابواب میں انہوں نے علامہ کے افکار کا خلاصہ پیش کیا ہے مگر زیادہ اہمیت ان کے خطبات کو دی ہے کیونکہ ان کے نزدیک اقبال کے افکار اس کتاب میں زیادہ منظم طریقہ سے بیان ہوئے ہیں[۳] ۔ وہ علامہ اقبال کو تصور پاکستان کے خالق کی حیثیت سے دیکھتے ہیں ۔ اس سلسلے میں ان کا موازنہ ابوالکلام آزاد سے کرتے ہیں جو اقبال کی طرح اسلامی فکر کی ترجمانی کر رہے تھے مگر جدید زمانے کے تقاضوں سے بے خبر تھے ۔ یہی وجہ ہے کہ عزیز احمد نے اس سلسلے میں آزاد کی نسبت اقبال کی طرف داری کی ہے ۔ ان کے خیال میں آزاد کا انڈین نیشنل کانگریس سے سمجھوتہ ایک غلطی تھی کیونکہ ان کا یہ اقدام اجماع کے نظریہ کے خلاف تھا[۴] ۔ وہ ان کی فکری نا راستی کا ذکر مندرجہ ذیل اقتباس میں یوں کرتے ہیں[۵] ۔

۱- کتابیات اقبال مرتبہ رفیع الدین ہاشمی ناشر اقبال اکادمی لاہور ۱۹۷۷ء ، ص ۷ ، ۶

اقبالیات کا تنقیدی جائزہ ۔ قاضی احمد میاں اختر جونا گڑھی ۔ اقبال اکادمی لاہور ، ۱۹۷۷ء ۔ ص ۱۷ میں اسرار خودی کا سال اشاعت ۱۹۱۳ء دیا ہے ۔

۲- اسلامک ماڈرن ازم ان انڈیا اینڈ پاکستان ۔ دیباچہ ص ۱۰ ۔

۳- ایضاً ۔ ص ۱۴۷ ۔

۴- سٹڈیز ان اسلامک کلچر ان انڈین انوارنمنٹ ۔ ص ۶۸ ۔

۵- اسلامک ماڈرن ازم ۔ صفحات ۱۸۴ ، ۱۸۵ ۔

''مگر وہ مذہبی فکر کو قدامت کی طرف لے گئے اور اس طرح علی گڑھ کے جدید رجحانات اور اس سلسلے میں اقبال کے بہت سے کام کو برباد کر دیا ۔ ان کی طرح وہ اسلامی قانون کو جدید بنانے میں کوئی دلچسپی نہ رکھتے تھے ۔ انہیں احادیث کی صحت اور استناد کے بارے میں کوئی سروکار نہ تھا ۔ اجتہاد کے سوال پر وہ تضادات کا شکار تھے ان کا رجحان جدیدیت کی بجائے قدامت پسندی کی طرف تھا لیکن باوجود اس کے کہ اقبال ایک تخلیقی اور مثالی جدید ریاست کے قیام کی تلاش میں تھے ، انہوں نے انسان کو اپنے نظام میں مرکزی جگہ دی ہے ۔ وہ تخلیق کے عمل کا خالق ہے اور کائنات میں خدا کا خلیفہ یا نائب ہے ۔ اگرچہ آزاد کے خیالات محدود نہ تھے اور وہ انسان دوستی کے بھی قائل تھے مگر انہوں نے خدا کی ربوبیت ، اس کی رحمت ، اس کے عدل ، اس کی رہنمائی اور اس کے جلال پر بہت زیادہ زور دیا ہے اور انسان کی کوششوں کے لیے بہت کم چیزیں چھوڑی ہیں سوائے اس کے کہ وہ اللہ پر یقین رکھے اور معصوم ، متوازن اور بردبار اخلاق زندگی گزار دے''۔

مندرجہ بالا اقتباس کے مطالعے سے ظاہر ہو جاتا ہے کہ ان کا جھکاؤ آزاد کی نسبت اقبال کی طرف ہے مگر وہ اقبال سے بھی پوری طرح متفق نہیں ہیں ۔ وہ ان کے پیش کردہ تصور مملکت کو خیالی اور مثالی بتاتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ اقبال روحانی اور مادی اقدار کے درمیان روائتی توازن پیدا کر کے فطرت کی تسخیر کرنا چاہتے ہیں مگر عزیز احمد کے خیال میں یہ نازک تخلیقی صورت حال کہیں بھی کامیابی کا جامہ نہیں پہن سکی[1] ۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ عزیز احمد اسلام کو بہت بڑی یورپین سوسائٹی کا ایک حصہ تصور کرتے ہیں چنانچہ وہ اپنی کتاب کو گب کے ایک اقتباس پر ختم کرتے ہیں جس میں اس نے اسی طرح کے خیالات کا اظہار کیا ہے[2]۔ در اصل عزیز احمد اشتراکی نظریات سے متاثر رہے ہیں اور وہ ان کے لا شعور میں موجود رہتے ہیں ۔ مذہب کی یورپی تہذیب میں گنجائش ہے مگر اشتراکی تمدن لامذہب ہے ۔ یہی وجہ ہے کہ وہ آخر میں

۱۔ اسلامک ماڈرن ازم ان انڈیا اینڈ پاکستان ۔ ص ۲۷۲ ۔
۲۔ ایضاً ۔ ص ۲۷۳ ۔

اقبال کو زیادہ تر مغرب سے متاثر خیال کرنے لگے[1] اور اسلامی تمدن کو مغربی تمدن کا حصہ قرار دینے پر تلے نظر آتے ہیں -

عزیز احمد نے بڑی خوبی سے اقبال کا مقابلہ جمال الدین افغانی اور سر سید احمد خاں سے کیا ہے - اور اکثر اوقات صحیح نتائج اخذ کئے ہیں کیونکہ عالم اسلام کی پوری فکری تاریخ ان کی نظر میں تھی - انہوں نے ان عوامل کا سراغ بھی لگایا ہے جنہوں نے علامہ اقبال کو نظریہء پاکستان پیش کرنے پر مجبور کر دیا تھا - علامہ اقبال نے جدید مسلم معاشرے کے لیے جو کارنامہ سرانجام دیا اس کا ذکر بھی کیا ہے - وہ ریاست کے جدید تصور کی بنیادیں قرآن اور مسلم فقہ سے حاصل کرتے ہیں - اس سلسلے میں اگرچہ دو قومی نظریہ پیش کرتے ہوئے وہ سرسید کے ہمنوا ہیں مگر اجماع کے معاملے میں ان سے مختلف رویہ اختیار کرتے ہیں - عزیز احمد نے یہ بالکل درست کہا ہے کہ وہ اجماع کا حق پارلیمنٹ کو دیتے ہیں مگر اس میں علماء کو بھی شامل کرنا چاہتے ہیں لیکن عزیز احمد کا یہ خیال درست نہیں کہ وہ حدیث کے استناد کا سوال نہیں اٹھاتے اور اجتہاد کے اصول کو اسلامی قانون کے ارتقا کا ذریعہ سمجھتے ہیں"[2] - اجتہاد کی اہمیت کے علامہ قائل ہیں مگر اجتہاد تک آنے کے لیے احادیث کی منزل سے گزرنا پڑتا ہے لہذا علامہ اقبال نے احادیث کے بارے میں بھی اظہار خیال کیا ہے اور ان کے استناد کے بارے میں بھی بحث کی ہے - انہوں نے اپنے چھٹے خطبے میں اسلامی قانون کے چار ذرائع بتائے ہیں - (۱) قرآن - (۲) حدیث - (۳) اجماع - (۴) قیاس-

احادیث کے بارے میں وہ امام ابو حنیفہؒ اور شاہ ولی اللہؒ کی رائے پر عمل کرنے کا مشورہ دیتے ہیں - یہ درست ہے کہ انہوں نے زیادہ زور اجماع اور اجتہاد پر دیا ہے مگر اس سلسلے میں احادیث کے رول پر بھی بحث کی ہے[3] -

---

۱- اسلامک ماڈرن ازم ان انڈیا اینڈ پاکستان صفحات ۴۸ ، ۱۴۷ -
۲- این انٹلیکچول ہسٹری آف اسلام ان انڈیا - ص ۱۴ -

3. The Reconstruction of Religious Thought in Islam, Sh. Muhammad Ashraf Lahore, 1982 PP. 171-173.

در اصل عزیز احمد خود اجماع سے بڑی دلچسپی رکھتے ہیں وہ اجماع سے جدید پارلیمانی تصور کو اخذ کرتے ہیں ۔ چنانچہ وہ علامہ کے نظریۂ اجماع کو بہت پسند کرتے ہیں ۔ وہ اپنے مضمون ''اسلام اینڈ ڈیموکریسی ان اسلام'' میں بھی علامہ اقبال کے نظریۂ اجماع کا ذکر کرتے ہیں[1] اور اسے اسلامی جمہوریت کی تاریخ میں بڑی اہمیت دیتے ہیں ، کیونکہ ان کے خیال میں برصغیر میں جدید اجماع کا تصور ایک جدید ادارہ کی حیثیت سے اقبال سے شروع ہوتا ہے[2] ۔

حقیقت یہ ہے کہ عزیز احمد نے علامہ اقبال کے افکار کا بڑی گہری نظر سے مطالعہ کیا اور اسلام کی فکری تاریخ میں ان کی اہمیت کو اجاگر کیا ہے چنانچہ علامہ اقبال کی تفہیم کے سلسلے میں ان کی تحریروں کو بڑی اہمیت حاصل ہے ۔

۱۔ ان کا یہ مضمون ان ہی کی مرتب کردہ کتاب ''کنٹری بیوشنز ٹو ایشین سٹڈیز'' میں شامل ہے ۔ اس کتاب کو ای ۔ جے برل لیڈن نے ۱۹۷۱ء میں شائع کیا ۔

۲۔ کنٹری بیوشنز ٹو ایشین سٹڈیز ۔ صفحات ۲۸ ، ۲۹ ۔

اقبال کا ایک ہم عصر

(منشی میراں بخش جلوہ سیالکوٹی)

نور محمد قادری

مولانا عبدالمجید سالک مرحوم اپنی تالیف ''ذکر اقبال'' میں جلوہ صاحب کے بارے میں لکھتے ہیں -

''ایک شاعر منشی میراں بخش جلوہ سیالکوٹی تھے جو اکثر انجمن حمایت اسلام میں بھی آ کر نظمیں پڑھا کرتے تھے - ذات کے قصاب تھے - عرضی نویسی کرتے تھے - خدا جانے کہاں سے شعر کہنے کی لت پڑ گئی - شعر کیا تھے پکوڑے تل لیا کرتے تھے ، ان دنوں خزانے کے ایک کلرک اہل زبان تھے - جلوہ صاحب اُن کو اکثر شعر سنایا کرتے تھے - ایک روز انہوں نے تنگ آ کر کہا بھائی جلوہ تمہارے شعروں سے چھیچھڑوں کی بو آتی ہے - جلوہ صاحب تاؤ کھا کر شاہ صاحب کی خدمت میں حاضر ہوئے اور اُن کو اپنے اشعار سنا کر پوچھا کہ یہ اشعار کیسے ہیں شاہ صاحب - شاہ صاحب سے مراد شمس العلماء سید میر حسن ہیں ، نے فرمایا - سچ پوچھتے ہو تو تم نے شعروں کا جھٹکا کر دیا ہے''[1]-

جلوہ صاحب کے متعلق مندرجہ ذیل سطور پڑھ کر دل کو یقین نہ آیا کہ وہ واقعی ایسے تھے جیسا کہ انہیں سالک نے پیش کیا ہے کیونکہ میری نظر سے برصغیر کے ایک جیّد عالم مولانا محمد حسن فیضی کا وہ خط گزر چکا تھا جو انہوں نے میرے عم محترم مولوی نور اللہ شاہ

۱- ''ذکر اقبال'' از عبدالمجید سالک ، بزم اقبال لاہور ۱۹۵۵ء صفحات ۲۸۴ ، ۲۸۵ -

ساکن کشمیری محلہ سیالکوٹ کو ۱۸۹۱ء میں تحریر کیا تھا اور اُس میں جلوہ صاحب کو ''سلام خلوص'' بھیجا تھا کہ دل نہیں مانتا تھا۔ ایسے گھٹیا قسم کے آدمی کو مولانا فیضی اور شاہ صاحب اپنے دوستوں میں شمار کرتے ہوں گے۔ سالک نے خود بھی اعتراف کیا کہ جلوہ صاحب انجمن حمایت اسلام کے اجلاسوں میں شریک ہوتے رہے ہیں۔ یقین نہیں آتا کہ انجمن پکوڑے تلنے والوں کو بحیثیت شاعر سٹیج پر لاتی ہوگی۔ کوشش بسیار سے اب تک جلوہ صاحب کے بارے میں جو معلومات حاصل ہوئی ہیں وہ درج ذیل ہیں۔

۱۔ جلوہ صاحب اپیل نویس اور وقائع نگار تھے۔ شہر کے با اثر اور باعزت آدمی تھے۔ شہر کی علمی، دینی اور معاشرتی سرگرمیوں میں حصہ لیتے۔ ۱۹۰۷ء میں ''انجمن مدرسۃ القرآن'' قائم ہوئی تو آپ اُس کی انتظامیہ کے رکن تھے۔ ''تاریخ انجمن اسلامیہ سیالکوٹ'' کا مؤلف لکھتا ہے ''کافی غور و فکر اور صلاح و مشورہ کے بعد انجمن مدرسۃ القرآن کے نام سے ۱۹۰۷ء میں ایک مجلس قائم کر دی گئی جس کے پہلے پریذیڈنٹ حاجی میاں غلام علی اور سیکرٹری قاضی علی احمد مقرر ہوئے۔ سید رسول شاہ یتیم خانہ کے ناظم بنائے گئے۔ انتظامیہ کمیٹی میں ان حضرات کو منتخب کیا گیا۔ بابو میراں بخش اسسٹنٹ کمشنر، چوہدری سلطان محمد خان بیرسٹرایٹ لاء، شیخ پیر ماہی، میاں اللہ دین، مستری فتح محمد ڈیوڑا، بابو امام دین اکاؤنٹنٹ ڈسٹرکٹ بورڈ، شیخ ظہور الہی بی۔ اے۔ ایل ایل۔ بی، آغا محمد باقر خان آنریری میجسٹریٹ، میاں نبی بخش بزاز، مستری عزیز دین، ڈاکٹر امام دین، میاں اکبر علی اور میراں بخش جلوہ[1]۔

۱۹۱۱ء میں ''انجمن اسلامیہ سیالکوٹ'' قائم ہوئی۔ انجمن کا پہلا اجلاس ۳ دسمبر ۱۹۱۱ء کو ہوا۔ صدارت کے فرائض مرزا بدر الدین نے انجام دیے۔ اجلاس میں شریک ہونے والے ممتاز اراکین میں منشی میراں بخش جلوہ بھی شامل تھے[2]۔

۱۔ ''تاریخ انجمن اسلامیہ سیالکوٹ'' تالیف یوسف قمر، ۱۹۶۶ء سیالکوٹ صفحات ۱۴، ۱۵۔

۲۔ ایضاً۔ ص ۱۹۔

۲۔ ملکہ وکٹوریہ کی وفات پر ۲۶ جنوری ۱۹۰۱ء کو سیالکوٹ شہر میں ایک بہت بڑا تعزیتی اجلاس ہوا ، جس کی صدارت مولوی ایاز علی ڈسٹرکٹ انسپکٹر مدارس نے کی ۔ مقررین میں حضرت علامہ اقبال ۔ مولوی فیروز الدین فیروز اور منشی میراں بخش جلوہ وغیرہم تھے ۔ اس اجلاس کی مکمل کارروائی ''سراج الاخبار'' جہلم میں شائع ہوئی ہے ۔ ایک اقتباس ملاحظہ ہو ۔

''مولوی فیروز الدین نے حضور ملکہ معظمہ کے انعامات و کرامات کثیرہ کا ذکر کیا ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ اور یہ ریزولیوشن پیش کیا کہ مسلمانانِ سیالکوٹ مادر مہربان علیا حضرت ملکہ معظمہ قیصرۂ ہند کی وفات حسرتِ آیات پر تہہ دل سے رنج و غم ظاہر کرتے ہیں اور نہایت ہمدردی شاہی خاندان کے ارکان کی خدمت میں پیش کرتے ہیں ۔

شیخ محمد اقبال ایم ۔ اے نے بڑی پرسوز اور پر درد تقریر کے بعد اس ریزولیوشن کی تائید کی اور حضرت ملکہ معظمہ کے زمانہ کے امن ، انصاف ، آزادی ، تہذیب و شائستگی اور تمدنی فوائد کا بالخصوص ذکر کرکے اخیر پر فرمایا کہ آج کے دن کے بعد ہند کی کوئی عورت اس بات کی فخریہ نظیر نہ دے سکے گی کہ ہم پر ایک عورت حکومت کرتی ہے ۔

پھر منشی میراں بخش جلوہ اپیل نویس نے ایک پُر اثر تقریر کے بعد پُر درد نوحہ پڑھا''[۱] ۔

۳۔ میراں بخش جلوہ کے اپنے دور کے ممتاز علما ، فضلا ، ادبا اور شعراء سے دوستانہ مراسم تھے اور لطف یہ ہے کہ ان میں اکثر ایسے حضرات ہیں جن سے حضرت علامہ اقبالؒ کے بھی گہرے مراسم تھے مثلاً شمس العلماء مولوی سید میر حسن ، منشی محمد دین فوق ، خواجہ عبدالصمد ککرو اور خواجہ دل محمد وغیرہم ۔ ۱۹۰۷ء میں جلوہ کا جواں سال اکلوتا بیٹا اکبر علی فوت ہوا تو مشاہیر نے جلوہ کو تعزیتی خطوط بھیجے اور تعزیتی نظمیں لکھیں ۔ ان تعزیتی خطوط اور نظموں کو مرتب کرکے جلوہ نے ۱۹۰۸ء میں ''یادگار اکبر'' کے نام سے شائع کیا ۔ اس کتاب

۱۔ ''مجلہ تحقیق'' جلد ۳ شمارہ ۴ مضمون افضل حق قرشی صفحات ۹۹ ، ۱۰۰ ۔

میں مذکورہ مشاہیر کے علاوہ اور بے شمار صاحبانِ علم و فضل کی تحریریں محفوظ کر دی گئی ہیں جو اب النادر کا لمعدوم کے حکم میں شامل ہیں ، چند ایک ملاحظہ ہوں ۔ پہلے خطوط پھر نظمیں ۔

خط نمبر ۱

''اکبر علی جوان ، نوخاستہ ، نہایت ذکی ، ذہین ، سلیم الطبع ، منکسر المزاج ، استادوں کا مطیع فرمان ، اپنی جماعت میں نہایت ہوشیار ، امتحانوں میں اکثر اول رہنے والا ، والدین کی بدقسمتی سے ناگہاں مرضِ طاعون میں گرفتار ہو کر اس دارِ ناپائدار سے دارِ آخرت کو روانہ ہوگیا ۔ صرف والدین ہی اس کی جدائی سے گرفتارِ حزن و قلق نہیں ہیں بلکہ اس کے ہم جماعت اور رفقاء بھی اُس کے فراق میں چشم پر آب رہتے ہیں ۔ اگرچہ مدرسہ کے تمام استادوں کو اس کی دائمی مفارقت سے عموماً سخت غم اور ملال ہے ۔ مگر کاتب الحروف کو بوجہ اُخوتِ اسلامی مرحوم کی جدائی سے خصوصاً رنجِ بے پایاں ہے ۔ سچ ہے

اگر پیر نود سالہ بمیرد عجبے نیست
حیف است براں مردہ کہ گویند جواں مرد

آخر میں دعا ہے کہ خدا تعالٰی اس مرحوم کو اپنے جوارِ رحمت میں جگہ دے اور اس کے والدین کو صبرِ جمیل عطا فرماوے ۔ فقط

سید میر حسن پروفیسر سکاچ مشن کالج سیالکوٹ''[۱]

خط نمبر ۲

''میرے مشفق منشی میراں بخش سلامت

تسلیم ۔ مصیبت نامہ انتقال عزیز اکبر علی کا پہنچا ۔ جس کے مطالعہ نے نمک بر جراحت کا کام دیا ۔ ایسی مصیبت جلوہ قہرِ الٰہی ہے ۔ اس مصیبت کو میں جانتا ہوں کہ جس پر گزر چکی ہے ۔ مجھ کو اس سے جگر گوشہ غلام حسن کی بے وقت موت یاد آئی ہے ۔ جس نے مجھ کو ورطۂ الم میں

۱۔ یادگارِ اکبر تالیف میراں بخش جلوہ سیالکوٹ ۱۹۰۸ء ص ۷۵ ۔

ڈالا ہے ۔ تمہارے رنج اور مصیبت کا تہ دل سے شریک ہوں ۔ بجز رضا کے کیا ہو سکتا ہے ۔ افسوس ہزار افسوس کے سوا کیا لکھوں ۔ اس کو خدا مغفرت کرے ۔ آپ کو صبر کا حوصلہ بخشے اور اعم البدل دیوے ۔

خادمِ قوم
خواجہ حاجی عبدالصمد ککڑو
رئیس اعظم ، بارہ مولا ۔ کشمیر[1]

خط نمبر ۳

از انجمن نعمانیہ لاہور
۱۶ مئی ۱۹۰۷ء

السلام علیکم ورحمۃاللہ و برکاتہ ! واقعہٴ جانکاہ برخوردار اکبر علی مرحوم کی خبر سراج الاخبار سے معلوم ہو کر دل کو صدمہ پہنچا ۔ انا للہ و انا الیہ راجعون ۔ ہم سب نے اس جگہ جانا ہے۔ اللہ جلالہ اس کو غریقِ رحمت فرماویں اور والدین کو صبر جمیل کی توفیق رفیق عطا فرماویں ۔ آئندہ جلسہٴ انجمن میں مرحوم کے لیے دعا بھی کی جائے گی۔فقط

تاج الدین وکیل چیف کورٹ
سیکرٹری انجمن نعمانیہ ہند[2]

خط نمبر ۴

از دفتر کشمیری میگزین ، لاہور
۱۸ مئی ۱۹۰۷ء

میرے مکرم جلوہ صاحب

السلام علیکم ! میں نے نہایت رنج اور افسوس سے اس خبر کو سنا کہ آپ کے نوجوان صاحب زادہ نے آپ سے ہمیشہ کے لیے مفارقت اختیار کی ۔ خداوند کریم آپ کو صبر کی توفیق دے اور مرحوم کو جنت نصیب کرے ۔ سوائے صبر و شکر کے اور چارہ کیا ہے ۔ افسوس

۱۔ یادگارِ اکبر ص ۷۶ ۔
۲۔ ایضاً ۔ ص ۷۷ ۔

کہ اس ظالم بیماری نے کوئی بھی گھر خالی نہیں چھوڑا ، زیادہ سوائے افسوس کے اور کیا عرض کیا جائے ۔ فقط

خاکسار محمد دین فوق[1]

مندرجہ بالا خطوط کے لکھنے والے ایسے حضرات ہیں جن کا ایک گونہ حضرت علامہ اقبالؒ سے بھی تعلق رہا ہے خصوصاً شمس العلما مولوی سید میر حسنؒ تو اقبال کے سب کچھ تھے باپ ، مربی ، استاد ، رہبر ۔

خط نمبر ۵

انجمن حمایت اسلام لاہور کی طرف سے مندرجہ ذیل خط لکھا گیا ۔

جناب من السلام علیکم! اس خبر کے معلوم ہونے سے کہ آپ کے لخت جگر اکبر علی کا انتقال ہوگیا ہے کارپردازان انجمن کو نہایت ہی رنج و الم پیدا ہوا ۔ اگرچہ بحکم ''کل نفس ذائقۃ الموت ، کل من علیھا فان و یبقی وجہ ربک ذوالجلال و الاکرام" ہر ایک متنفس نے آخر ایک نہ ایک دن اس منزل کو طے کرنا ہے ۔ لیکن اس نوعمری میں آپ کے لخت جگر کا ہمیشہ کے لیے داغ مفارقت لگا جانا آپ کے لیے خصوصاً اور آپ کے دیگر وابستگان کے لیے عموماً ایک شدید صدمہ ہے ۔ پس میں اراکین انجمن کی طرف سے آپ کے ساتھ اظہار ہمدردی کرتا ہوں اور دعا کرتا ہوں کہ اللہ تبارک و تعالیٰ مرحوم کو مغفرت اور آپ کو صبر جمیل عطا فرما کر اس کا نعم البدل مرحمت کرے ۔ و السلام فقط

خاکسار شمس الدین
جنرل سیکرٹری[2]

الف ۔ اب چند تعزیتی نظموں کے اقتباسات ملاحظہ ہوں ۔

ہائے برحال کسے رحمے نداری اے اجل
بر زمین دہر از خون لالہ کاری اے اجل
نوجوان و گلبدن را از سر کین و عناد
بے تحاشا در لحد توسی سپاری اے اجل

۱۔ یادگار اکبر ص ۸۱ ۔
۲۔ ایضاً ۔ ص ۷۷ ، ۷۸ ۔

ہم شیوخ و وشاب را در نار ہجراں ساختی
دوختی چشم مروت شرم نداری اے اجل
شد خمیدہ قامتِ ایں جلوۂ باغ خزاں
روز و شب کارش تو دادی گریہ زاری اے اجل

خواجہ عبدالصمد ککرو[1]

ب۔
بیک شنبہ از ڈاک آمد خبر
کہ اکبر علی خوب رو خوش سیر
ز شہر وفات نبیؐ بست و دوم
بشام دو شنبہ نمودہ سفر
اگر پیر صد سالہ میرد چہ غم
ز مرگ جواں نیست کارے بتر
خصوصاً جوانیکہ در علم فن
زا قراں سبق بردہ از ہر ہنر
چوشد شانز دہ سالہ و پنج ماہ
قضائے ہنشتہ رسیدش بسر
ز احوال والد چہ پرسی ز غم
رسد صبر و تسکیں ز ایزد مگر
مصیبت کدام است زیں صعب تر
پدر خاک ریزد بگور پسر
بتاریخ فوتش بصد نوحہ شیخ
بگو ”ہا گلِ جلوہ داغ جگر“

۱۳۲۵ھ

مولوی شیخ عبداللہ
چک عمر گجرات[2]

۴۔ میراں بخش جلوہ فن تاریخ گوئی میں مہارت تامہ رکھتے تھے۔
چند دل چسپ اور نفیس تاریخیں ملاحظہ ہوں۔

۱۔ یادگارِ اکبر ص ۶۳۔
۲۔ ایضاً۔ ص ۶۶، ۶۷۔

منشی محمد دین فوق مرحوم کے چچا منشی غلام محمد خادم کا بیٹا محمود فوت ہوا تو جلوہ نے کئی تاریخیں کہیں جن میں سے ایک یہ ہے ۔

مر گیا جلوہ جو خادم کا پسر
نام تھا محمود اور تھا نیک خو
کیوں نہ خادم روئے سر کو پیٹ کر
مل گیا ہے خاک میں ''خورشید رو''[1]

۱۳۲۶ھ

جلوہ نے اپنے لخت جگر اکبر علی مرحوم کی پیدائش اور وفات کی بہت سی تاریخیں کہی ہیں ، چند ملاحظہ ہوں ۔

ولادت

کیا ہے عطا مجھ کو حق نے پسر
ہوا سن کے خوش جس کو سارا جہاں
یہ ہاتف نے جلوہ کہا غیب سے
ہوا ہے یہ پیدا ''گل ارغوان''[2]

۱۳۰۸ھ

وفات

نوجوان مرد آہ فرزندم
نیک خو بود صاحب ہمت
بہر تاریخ ایں بگو جلوہ
از جہاں رفت صاحب عزت[3]

۱۳۲۵ھ

''یادگار اکبر'' کے سرورق سے جلوہ صاحب کی مندرجہ ذیل تصانیف کا بھی پتہ چلتا ہے ۔ گلشن نعت ، جلوۂ حق ، تحفۂ جلوہ ، نوحہ جات جلوہ اور دیوان جلوہ ۔

یہ ہے میراں بخش جلوہ کی مختصر قلمی تصویر ۔ کوشش ہے کہ ان کی تصانیف مل جائیں اگر ایسا ہو گیا تو ان پر ایک جامع مقالہ لکھا جا سکتا ہے ۔

۱۔ ''کشمیری میگزین'' لاہور ، جنوری ۱۹۰۹ء ص ۲۰

۲۔ ''یادگار اکبر'' تالیف جلوہ ، سیالکوٹ ، ۱۹۰۸ء ص ۳ ۔

۳۔ ایضاً ۔ ص ۶۵ ۔

مثنوی 'گلشن راز جدید' اور دیگر تصانیف اقبال

(ایک تقابلی نظر)

محمد ریاض

مثنوی 'گلشن راز جدید' علامہ اقبال کی کتاب زبور عجم کا جزو ہے۔ اس کتاب کا آغاز تصنیف ۱۹۲۳ء میں[1] ہوا مگر اس کی تکمیل و طباعت ۱۹۲۷ء میں عمل میں آئی۔ زبور عجم کا پہلا مجوزہ نام زبور جدید[2] تھا۔ مگر بعد میں 'بندگی نامہ' اور 'گلشن راز جدید' نام کی مثنویوں کے ساتھ یہ موجودہ نام سے موسوم ہوئی۔ گلشن راز جدید، یعنی شیخ محمود شبستری (و ۷۲۰ھ) کی 'گلشن راز' کا جواب۔ شیخ موصوف کئی کتابوں کے مصنف تھے[3]۔ ان کی یہ کتاب 'گلشن'[4] یا 'گلشن راز' موسوم رہی اور اس کی متعدد شروح اور تراجم موجود ہیں[5]۔ کتاب کے ۱۰۰۸ ابیات ہیں۔ یہ ان

۱- مکاتیب اقبال بنام نیاز (بزم اقبال لاہور ۱۹۵۴ء ص ۵۔

۲- اوراقِ گم گشتہ مرتبہ رحیم بخش شاہین (اسلامک پبلیکیشنز) ۱۹۷۵ء ص ۱۱۸۔

۳- جیسے تفسیر سورۃ فاتحہ، مرأۃ المحققین، حق الیقین، سعادت نامہ اور رسالہ شاہد۔

۴- روضات الجنات و جنات الجنان مؤلفہ حافظ حسین کربلائی تبریزی (ابن الکربلائی) میں جسے دو جلدوں میں جعفر سلطان القرائی نے تہران سے شائع کروایا (۱۹۶۵ء/۱۹۷۰ء) کتاب کا نام 'گلشن' بھی آیا ہے۔

۵- فارسی میں دو معروف شرحیں یہ ہیں: مفاتیح الاعجاز از لاہیجی اور نسائم گلشن از داعی الی اللہ شیرازی۔

پندرہ سوالوں کے جوابات پر مشتمل ہے جو امیر سید حسینی ہروی (و ۷۱۰ھ) نے پوچھے تھے ۔ علامہ اقبال نے تصوف اور وحدت الوجود کی تعلیات کی حامل اس مثنوی کا جواب لکھنا ضروری جانا تاکہ ان مباحث کو فلسفۂ خودی کی روشنی میں مطالعہ کر سکیں ۔ حضرت علامہ نے آٹھویں اور تیرھویں تا پندرھویں مندرجہ ذیل سوالوں کے جوابات لکھنے کی ضرورت محسوس نہیں کی :

چرا مخلوق را گویند واصل ؟
سلوک و سیر او چون گشت حاصل ؟

چہ خواھد مرد معنی ز آن عبارت
کہ دارد سوئے چشم و لب اشارت ؟

چہ جوید از رخ و زلف و خط و خال
کسے کاندر مقاماتست و احوال ؟

شراب و شمع و شاھد را چہ معنی است ؟
خراباتی شدن آخر چہ دعوی است ؟

بت و زنار و ترسائی درین کوے
ھمہ کفر است و گر نہ چیست بر گوے ؟

ان سوالات کے جوابات ۲۸۲ بیتوں پر مشتمل ہیں ۔ باقی ۱۱ سوالوں کے جوابات مع تمہید و خاتمہ ۶۶۶ شعروں پر حاوی ہیں ۔ علامہ اقبال نے اپنی ترجیحات فکری کے تحت ان ۱۱ سوالوں کو ۹ میں ضم کیا اور ان کی ترتیب بھی بدل دی ۔ علامہ کی مثنوی ۲۲۶ بیتوں کی حامل ہے ۔ گویا ان کے جوابات کی ضخامت شیخ محمود کے جوابات سے تقریباً نصف ہے ۔ ذیل کا تقابلی جدول بات کو واضح کر دے گا :

پروفیسر ڈاکٹر عسکر حقوقی نے کسی نامعلوم شاح کی نا تمام شرح گلشن راز کو ۱۹۶۷ء میں تہران سے شائع کروایا تھا ۔ دیگر زبانوں کے تراجم کے علاوہ ای ۔ ایچ ۔ وینفیلڈ کا انگریزی ترجمہ اب تک تین بار شائع ہو چکا ہے ۔

گلشن راز			گلشن راز جدید		
تمہید	اشعار	۷۰	تمہید	اشعار	۳۳
جواب سوال ۱ و ۲	,,	۲۱۳	جواب سوال ۱	,,	۳۶
,, ۱۰	,,	۷۲	,, ۲	,,	۲۹
,, ۹	,,	۳۹	,, ۳	,,	۳۸
,, ۱۲ و ۶	,,	۳۳	,, ۴	,,	۳۲
,, ۳	,,	۲۴	,, ۵	,,	۳۱
,, ۱۱	,,	۷۰	,, ۶	,,	۳۵
,, ۴	,,	۸۴۰	,, ۷	,,	۳۲
,, ۷	,,	۳۲	,, ۸	,,	۲۸
,, ۵	,,	۱۹	,, ۹	,,	۲۶
خاتمۂ کتاب	,,	۹	خاتمۂ کتاب	,,	۶

علامہ اقبال کا ایک ہدف یہ تھا کہ مروجہ تصوف کے افکار و عقائد میں اصلاح ہوتا کہ یہ نظام خودی فراموش نہ رہے بلکہ خودی آموز بن جائے۔ مثنوی اسرار خودی میں بالخصوص انہوں نے یہی تعلیم دی تھی۔ مثنوی گلشن راز جدید اس تعلیم کا تکملہ و تتمہ ہے۔ البتہ یہ مثنوی نہایت خاموشی سے اور کسی نے معرکے کو دعوت دیے بغیر لکھی گئی[1]۔ علامہ مرحوم نے شیخ محمود کو 'دانائے تبریز' کہا اور انہیں احترام آمیز کلمات سے یاد کیا۔ 'گلشن راز' اور 'گلشن راز جدید' میں مشترکات بیان بھی ملتے ہیں اور اقبال شیخ محمود کی مثنوی کے مخالفین کے زمرے میں نہیں آتے۔ البتہ انہوں نے شیخ کی کتاب کے ۱۱ سوالوں کو ۹ کی صورت میں ضم کرکے (دو جگہ دو دو سوالوں کو ایک بنا کر) ان کا جواب عصر حاضر کے تقاضوں اور فلسفۂ خودی کی روشنی میں دیا ہے۔ میں یہاں دونوں مثنویوں کے اہم تر مباحث کا تقابلی مطالعہ پیش کروں گا اور دوسری کتابوں کے حوالے بھی دوں گا۔

۱۔ اس مثنوی کا قبل از اشاعت ذکر اقبال کے اِکّا دُکّا خطوط میں ملتا ہے۔ مثنوی اسرار خودی کے مالہ و ما علیہ کے بارے میں البتہ کئی معاصرانہ بحثیں ملتی ہیں۔

گلشن راز جدید کی تصنیف علامہ اقبال کے ایک سراپا تفکر دور سے متعلق ہے - اسی زمانے میں انہوں نے اپنے شہرہ آفاق انگریزی خطبات تیار کیے ، جو چھ خطبات کی صورت میں ۱۹۳۰ء میں لاہور سے شائع ہوئے اور ایک خط کے اضافے کے بعد ۱۹۳۴ء میں لندن سے - ۱۹۳۲ء میں ''جاوید نامہ'' شائع ہوا جس کا ہیولا تو سالہا سال سے تیار ہوتا رہا مگر اس نے شعر و نغمہ کی صورت 'گلشن راز جدید' کی تصنیف کے بعد اختیار کی - جیسا کہ ڈاکٹر سید محمد عبداللہ نے بھی اشارے کیے[1] ، ان تین کتب اقبال میں کئی فلسفیانہ ، متکلمانہ اور صوفیانہ مباحث ایک دوسرے مقام و مبحث کی توضیح و تفسیر کرتے نظر آتے ہیں ، گو کئی باتیں حضرت علامہ کی دیگر مقدم و مؤخر کتابوں سے بھی مل جاتی ہیں - مذکورہ تین کتابوں میں خطبات یا جاوید نامہ کے مطالب مبسوط تر ہیں جب کہ گلشن راز جدید بالعموم موجز ہے -

گلشن راز ، کی تمہید میں شیخ محمود اپنی مثنوی کی وجہ تصنیف بتاتے ہیں - انہیں فن شاعری سے دلچسپی نہ تھی - فرماتے ہیں شاعری تو عطّار جیسے باکمالوں پر ختم ہو گئی[2] وہ تو حسب فرمائش معانی کو نظم کر رہے ہیں - اقبال بھی اپنی تمہید میں ان سے اتفاق کرتے ہیں - البتہ وہ اس نکتے کو واضح کرتے ہیں کہ اولاد چنگیز کے فتنے کی تباہ انگیزیوں کے زمانے میں 'گلشن راز' تصنیف ہوئی تھی جب کہ فرنگی عقلی اور سیاسی استعمار کے زمانے میں اس کا جواب لکھا جا رہا ہے - 'گلشن راز جدید'

۱- متعلقات خطبات اقبال (اقبال اکادمی لاہور ۱۹۷۷ء) اور مقاصد اقبال (علمی کتب خانہ لاہور ۱۹۸۱ء؟) میں دیکھیں ان موضوعات پر مقالے - (ان کتابوں کے بعض حصے چند مجلوں میں بھی چھپے ہیں) -

۲- ''مرا زیں شاعری ، خود عار ناید
کہ در صد قرن یک عطار ناید''
اگرچہ زیں نمط صد عالم اسرار
بود یک شمہ از دکانِ عطار

پہلا شعر علامہ اقبال کی مثنوی میں بھی تضمین شدہ ملتا ہے -

تعلیات فراق کی حامل ہے جو خودی اور مقام آدم کی عظمت کو خاطر نشیں کرے گی ۔ اقبال نے اس مثنوی کا سر نامہ ذیل کے دو شعروں کو بنایا اور اپنا بیداری آموز اور خودی ساز پیغام واضح کر دیا :

به سوادِ دیدۂ تو نظر آفریده ام من
به ضمیرِ تو جهانے دگر آفریده ام من
همه خاوران بخوابے که نہاں ز چشم انجم
به سرودِ زندگانی سحر آفریده ام من

شاعر کا یہ 'سرود زندگانی' اس کا درس خود شناسی ہے ۔ اس کی شہد آمیز حلاوت کو وہ تمہید میں یوں بیان کرتا ہے :

بجانم رزم مرگ و زندگانی است
نگاهم بر حیات جاودانی است
ز جان خاکِ ترا بیگانه دیدم
باندام تو جان خود میدم
ازاں نارے که دارم داغ داغم
شبِ خود را بیفروز از چراغم
بخاکِ من دمے چوں دانه کشتند
بلوحِ من خط دیگر نوشتند
مرا ذوقِ خودی چوں انگبین است
چه گویم واردات من همین است
نخستیں کیف اورا آزمودم
دگر برخاوراں قسمت نمودم[1]

مثنوی 'گلشن راز جدید' میں سوال یکم دو شعروں پر مشتمل ہے :

نخست از فکر خویشم در تحیّر
چه چیز است آنکه گویندش تفکّر
کدا میں فکر ما را شرط راه است
چرا گه طاعت و گاہے گنه است[2]

۱- گلشن راز جدید ، ص ۲۰۵ -
۲- ایضاً ، ص ۲۰۷ -

جیسا کہ جدول بالا سے ظاہر ہے ، منقولہ ابیات گلشن راز کے دو سوال و جواب تھے ۔ ایک سوال تفکر یعنی منطقی اولہ کے بارے میں ہے ۔ اور دوسرا تفکر کے صواب و نا صواب ہونے کی صورتوں کے بارے میں ۔ صاحب گلشن راز فرماتے ہیں کہ تفکر وہ درست ہے جو اسماء وصفاتِ باری کے ضمن میں ہو جب کہ ذات کے بارے میں تفکر ایک نا صواب کام ہے۔ رہا موسوا اللہ ، تو اس کا تو وجود ہی نہیں ۔ شیخ تفکرِ عقلی کی مذمت کرتے ہیں ۔ وہ ذوق تجلّی ، اشراق یا عشق کے سوا کسی دوسرے ذریعۂ تفکر و دانش کے قائل ہی نہیں :

تفکر رفتن از باطل سوئے حق
بجزو اندر بدیدن کل مطلق
در اسماء فکر کردن شرط راہ است
ولے در ذات حق محض گناہ است
چہ نسبت خاک را با عالم پاک ؟
کہ ادراک است عجز از درک ادراک
زہے اول کہ عین آخر آمد
زہے باطن کہ عین ظاہر آمد
تو از خود روز و شب اندر گمانی
ہماں بہتر کہ خود را می ندانی
چو انجام تفکر شد تحیّر
درینجا ختم شد بحث تفکر

علامہ اقبال البتہ عقل و عشق دونوں کی افادیت کے قائل ہیں ۔ ان کے نزدیک یہ دولوں قوتیں ممّدِ تفکر ہیں ۔ با صواب تفکر وہی ہے جس میں ان دونوں ذرائع سے کام لیا گیا ہو ۔ یہ دولوں قوتیں انفس و آفاق کی تسخیر میں معاون ہوتی ہیں ۔ البتہ تسخیر انفس (خود شناسی) تسخیر آفاق اور خدا شناسی پر مقدّم ہے ۔

اگر یک چشم بر بندد گناہے است
اگر باہر دو بیند شرط راہے است

اگر ایں ہر دو عالم را بگیری
ہمہ آفاق میرد تو نہ میری

منہ پا در بیابان طلب سست
نخستین گیر آن عالم کہ در تست
اگر زیری ز خود گیری زبر شو
خدا خواہی ؟ بخود نزدیک تر شو
بہ تسخیر خود افتادی اگر طاق
ترا آسان شود تسخیر آفاق

شکوہِ خسروی این است ، این است
ہمیں ملک است کو توام بدین است[1]

منقولہ آخری شعر اس بات کا مظہر ہے کہ صحیح تفکر میں دین و دنیا کے امور یکساں اہمیت کے حامل ہیں ۔ دین اسلام میں کسی قسم کی دوئی ہے ہی نہیں ۔

اقبال یہاں عشق کو عقل سے مقدّم بتاتے ہیں مگر اپنے پہلے خطبے میں انھوں نے عشق کا مرحلہ عقل سے مؤخر بتایا ہے ۔ البتہ قلب یا وجدان یا اندرونی بصیرت کا یہ ذریعہ ادراک حقیقت کے لیے عقل و علم وغیرہ کی طرح اہم ہے (دیکھیں 'تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ ، اردو ترجمہ از سید نذیر نیازی صفحہ ۲۲ ، ۲۳) ۔ زبور عجم کی ایک غزل (شمارہ ۱۵ حصہ اول) میں ہے :

ہر دو بمنزلے رواں ، ہر دو امیر کارواں
عقل بحیلہ می برد ، عشق برد کشاں کشاں
عشق ز پا در آورد خیمہٴ شش جہات را
دست درازمی کند تابہ طناب کہکشاں

خطبات میں فکر (عقل) و عشق کا ذکر ابتدائی صفحات میں ہی یوں ملتا ہے :

" ۔۔۔ اس امر کا بھی کوئی ثبوت نہیں کہ فکر اور وجدان ایک دوسرے کی ضد ہیں ۔ دونوں کا سر چشمہ ایک ہے اور دونوں ایک دوسرے کی تکمیل کا سبب بنتے ہیں ۔ ایک جزواً جزواً حقیقت مطلقہ پر

۱- گلشن راز جدید ، ص ۲۰۹ ، ۲۱۰ ۔

دسترس حاصل کرتا ہے ، دوسرا من حیث الکل ۔ ایک کے سامنے حقیقت کا رواں پہلو ہے ، دوسرے کے زمانی ۔ گویا وجدان اگر بیک وقت تمام حقیقت سے لطف اندوز ہونے کا طلب گار ہے ، تو فکر اس راستے پر رک رک کر قدم اٹھاتا اور اس کے مختلف اجزا کی تخصیص و تحدید کرتا چلا جاتا ہے تاکہ فرداً فرداً ان کا مشاہدہ کر سکے ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ در اصل وجدان جیسا کہ برگساں نے نہایت ٹھیک کہا ہے ، فکر ہی کی ایک ترقی یافتہ شکل ہے" (تشکیل ۔ ۔ ۔ ۔ ص ۳ ، ۴) ۔

انفس و آفاق کے ذرائع علم ہونے کی بات حضرت علامہ نے اپنے خطبہ پنجم میں ختم نبوت کے حوالے سے یوں واضح فرمائی ہے :

"قرآن مجید نے آفاق و انفس دونوں کو (آیہ ۵۳ سورہ ۴۱) علم کا ذریعہ ٹھہرایا ہے اور اس کا ارشاد ہے کہ آیات الٰہیہ کا ظہور محسوسات و حرکات میں ، خواہ ان کا تعلق خارج کی دنیا سے ہو یا داخل کی ، ہر کہیں ہو رہا ہے ۔ لہذا ہمیں چاہیے اس کے ہر پہلو کی قدر و قیمت کا کما حقہ ، اندازہ کریں اور دیکھیں کہ اس سے حصول علم میں کہاں تک مدد مل سکتی ہے ۔ حاصل کلام یہ کہ تصور خاتمیت سے یہ غلط فہمی نہیں ہونی چاہیے کہ زندگی میں اب صرف عقل ہی کا عمل دخل ہے ، جذبات کے لیے اس میں کوئی جگہ نہیں" (تشکیل ۔ ۔ ۔ صفحہ ۱۹۴) ۔

بہر طور ، اقبال کی نظر میں تفکر و تعقل وہ ہے جس میں عقل و عشق کا امتزاج ہو ۔ اس سے با صواب وحدتِ فکر و عمل ہاتھ لگے گی ۔ تیسرے سوال کے جواب میں اقبال نے روح و بدن اور دین و سیاست کے کے حوالے سے با صواب تفکر کی اہمیت کو مزید اجاگر کیا ہے ۔

شیخ محمود کا دسواں اور اقبال کا گلشن راز جدید میں دوسرا سوال علم و دانش کی ارزش کے بارے میں ہے ۔ سوال یوں ہے کہ علم کسی بحر کا ساحل ہے اور اس سمندر کی گہرائی سے کون سے گوہر ملتے ہیں :

چہ بحر است ایں کہ علمش ساحل آمد ؟
ز قعرِ او چہ گوہر حاصل آمد ؟[۱]

۱۔ گلشن راز جدید ، ص ۲۱۱ ۔

شیخ محمود کے نزدیک بحر علم ذات واحد یا وجود مطلق ہے۔ دانش دل کے ذریعے ہی اس بحر کے موتی ملتے ہیں۔ ان کے نزدیک منطق و بیان بمنزلۂ ساحل ہیں۔ وجدان یا عشق سے ہی ادراک ملتا ہے۔

یکے دریاست ہستی، نطق ساحل
صدف حرف و جواہر دانش دل
بہر موجے ہزاران درے شہوار
بروں ریزد ز نقل و نص و اخبار
ہزاراں موج خیزد ہر دم از وے
نگردد قطرہ ہرگز کم از وے

اقبال کا جواب یہ ہے کہ بحر علم حیات ہے جس کا ساحل شعور خودی کی غوطہ وری سے ہی بحر حیات کے موتی نکالتے ہیں:

حیات پُر نفس بحر روانے
شعور و آگہی او را کرانے

ہر آں چیزے کہ آید در حضورش
منوّر گردد از فیض شعورش

نخستیں می نماید مستیزش
کند آخر بآئینے اسیرش[1]

اقبال نے مثنوی اسرار خودی میں، جرمن مفکّر نطشے کی طرح، یہ بات بیان کی ہے کہ علم و فن خودی پروری اور زندگی کا تاب و تب بڑھانے کی خاطر ہیں اور وہ مقصود بالذات نہیں ہیں:

آگہی از علم و فن مقصود نیست
غنچہ و گل از چمن مقصود نیست
علم از سامانِ حفظِ زندگی است
علم از اسبابِ تقویمِ خودی است

۱- گلشن راز جدید، ص ۲۱۱-

علم و فن از پیش خیزانِ حیات
علم و فن از خانہ زادانِ حیات[1]

قوت شعور حاصل کرنے کی ترغیب اقبال نے جاوید نامہ میں دی ہے جیسے :

باز گفتم پیش حق رفتن چساں ؟
کوہ و خاک و آب را گفتن چساں ؟
امر و خالق بروں از امر خلق
ما زشستِ روزگاران خستہ حلق ؟
گفت اگر سلطاں ، ترا آید بدست
می تواں افلاک را از ہم شکست
باش تا عریاں شود ایں کائنات
شوید از دامان خود گردِ جہات
در وجود او نہ کم بینی نہ بیش
خویش را بینی از و ، اور از خویش
نکتہ الا بسلطاں ، یاد گیر
ورنہ چوں مور و ملخ در گل بمیر[2] ، [3]

خطبات میں یہ مضمون کئی مقامات پر آیا ہے ۔ اور 'خودی لظریہ اضافیت' کی رو کے عنوان سے اقبال کے معروف مقالے میں بھی[4] ۔ خطبہ پنجم کا ایک اقتباس ملا حظہ ہو ۔

''علم کی ابتدا محسوس سے ہوتی ہے کیونکہ جب تک ہمارا ذہن اسے اپنی گرفت اور قابو میں نہیں لے آتا ، فکر انسانی میں یہ صلاحیت پیدا نہیں ہوتی کہ اس سے آگے بڑھ سکے ۔ قرآن پاک کا ارشاد ہے :

۱۔ کلیاتِ اقبال فارسی ، ص ۱۷ ۔
۲۔ خطبات کی منقولہ عبارت میں اس آیہ مبارکہ کا حوالہ ۔
۳۔ کلیاتِ اقبال فارسی ، ص ۶۰۸ ۔
۴۔ عنوان ہے : Self in the light of Relativity ۔ نیز ملاحظہ ہو Plaggart Philosophy ۔

یا معشر الجن و الانس ان استعطم ان تنفذوا من افطار السموات و الارض فانفذوا لا تنفذون الا بسلطٰن (۳۳ : ۵۰) - مگر پھر فرض کیجیے ہم کہتے ہیں کائنات ایک مجموعہ ہے متناہی اشیا کا - تو اس کا مطلب یہ ہو گا کہ وہ ایک جزیرے کی طرح خلائے محض میں پڑی ہے - پھر اگر زمانہ بھی ایک سلسلہ ہے باہم گر منفرد آفات کا ، تو اس میں کوئی معنی پیدا نہیں ہوں گے ، نہ وہ کائنات ہی پر اثر انداز ہو سکے گا - (تشکیل - صفحہ ۲۰۲ ، ۲۰۳) -

اس دوسرے سوال کے جواب میں اقبال زمان و مکاں کو اعتباری اور غیر حقیقی بتاتے ہیں - وہ 'موجود' ہونے کا لقب اس کے لیے سزاوار بتاتے ہیں جو کوئی 'شہادت' دے سکے - ایسی باشعور خودی یا وجود موجود زمان و مکاں پر غالب آ جاتا ہے :

جہان رنگ و بو گلدستۂ ما
ز ما آزاد و ہم وابستۂ ما
خودی اورا بیک تار نگہ بست
زمین و آسمان و مہر و مہ بست

کمال ذات شے موجود بودن
برائے شاہدے مشہود بودن

جہان غیر از تجلی ہائے مانیست
کہ بے ما جلوۂ نور و صدانیست

خودی صیاد و نخچیرش مہ و مہر
اسیر بند تدبیرش مہ و مہر
چو آتش خویش را اندر جہان زن !
شبیخون بر مکان و لا مکان زن !۱

استعداد شہادت وجود کے موضوع کو حضرت علامہ نے جاوید نامہ میں زیادہ اجاگر کیا ہے :

۱- گلشن راز جدید ، ص ۲۱۳ ، ۲۱۴ -

گفت موجود آنکہ می خواہد نمود
آشکارائی تقاضائے وجود
زندگی خود را بخویش آراستن
بر وجودِ خود شہادت خواستن
انجمن روزِ الست آراستند
بر وجودِ خود شہادت خواستند
زندۂ یا مردۂ یا جاں بلب
از سہ شاہد کن شہادت را طلب
شاہدِ اول شعور خویشتن
خویش را دیدن بنورِ خویشتن
شاہدِ ثانی شعور دیگرے
خویش را دیدن بنود دیگرے
شاہدِ ثالث شعور ذات حق
خویش را دیدن بنورِ ذات حق
پیش ایں نور ار بمانی استوار
حیّ و قائم چوں خدا خود راشمار!
بر مقامِ خود رسیدن زندگی است
ذات را بے پردہ دیدن زندگی است[1]
وصالِ ممکن و واجب بہم چیست؟
حدیث قرب و بعد و بیش و کم چیست؟[2]

شیخ محمود کے مندرجہ بالا لوہں اور اقبال کے تیسرے سوال و جواب کا تعلق 'ممکن' و 'واجب الوجود' کے وصال اور نزدیک و دور نیز کم و بیش کے امور سے متعلق ہے ۔ وحدت الوجود کے عقیدے کی رو سے وصال یہ ہے کہ نفیِ وجود کر دی جائے ۔ اس طرح وصال ہو گا قرب و بعد اور بیش و کم ، یہ سب امور اعتباری رہ جاتے ہیں ۔ شیخ محمود 'اختیار' کو فریب بتاتے ہیں کیونکہ واجب الوجود کے علاوہ دوسری کسی چیز کا وجود ہی نہیں :

۱- کلیاتِ اقبال فارسی ، ص ۶۰۷ ۔
۲- گلشن راز جدید ، ص ۲۱۵ ۔

چون ہستی را ظہوری در عدم شد
از آنجا قرب و بعد و بیش و کم شد
زمام تن بدست جان نہادند
ہمہ تکلیف ز آن بر من نہادند
برو جانِ پدر ، تن در فنا دہ
بتقدیرات یزدانی رضا دہ

اقبال بہر صورت خودی کی بقا اور اس کی امتیازی شان کے معتقد ہیں - لہٰذا وہ فراق یا گستن کے قائل ہیں اور وحدت الوجودیوں کے سے پیوستن یا وصال کے روا دار نہیں ہو سکتے :

تو لشناسی ہنوز شوق بمیرد ز وصل
چیست حیات دوام ، سوختن نا تمام[1]

اقبال کو خودی و خدا کا وصال مطلوب نہیں - وہ دیدار حق کے لیے جذب و قرب کے البتہ قائل تھے - یہ قرب خودی کی حیات جاودانی کا ضامن ہے اور اس سے نقشِ حق تشکیل پذیر ہوتا ہے جو دیدارِ حق کو دعوتِ عام دیتا ہے - جاوید نامہ میں ہے :

زندگانی نیست تکرارِ نفس
اصل اواز حیّ و قیوم است و بس !
قرب جاں با آنکہ گفت 'انّی قریب'[2]
از حیات جاوداں بردن لصیب ![3]

چیست دیدار خدائے نہ سپہر
آنکہ بے حکمش نہ گردد ماہ و مہر ؟

نقش حق اوّل بجاں انداختن
باز اورا در جہاں انداختن ![4]

۱- پیام مشرق ، نظم تسخیرِ فطرت -
۲- قرآن مجید آیہ ۱۸۶ سورہ ۲ -
۳- کلیاتِ اقبال فارسی ، ص ۷۸۰ -
۴- ایضاً ، ص ۷۱۸ -

نقشِ جاں تا در جہاں گردد تمام
می شود دیدارِ حق دیدارِ عام!

نقشِ حق داری؟ جہاں نخچیرِ تست
ہم عناں تقدیر با تدبیرِ تست[1]

اقبال واقعہ معراج اور بعثت ثانی کے قرآنی استدلات کے تحت زمان و مکاں ہیچ بتاتے ہیں:

عالم بھی بے کراں نہیں البتہ انسانی خودی
اور خودیٔ مطلق (ذاتِ بحث) حقیقت میں
کماں را زہ کن و آماج دریاب
ز حرفم نکتۂ معراج دریاب
مجو مطلق دریں دیر مکافات
کہ مطلق نیست جز نور السمٰوات[2]
حقیقت لازوال و لا مکان است
مگو دیگر کہ عالم بے کراں است

مہ رسالت نمی ارزد بیک جو
بحرف، کم لبثتم، غوطہ زن شو[3]

اقبال کائنات کی وحدت کی طرف متوجہ کرکے انسانی جسم و جان کی معنوی وحدت کا ذکر کرتے ہیں اور ملک دین و سیاست کی تفریق کے مغربی اطوار کی مذمت کرتے ہیں۔ افسوس کہ ترک مسلمان بھی فرنگیوں کی تقلید میں دین و سیاست کی تفریق کر بیٹھے:

تن و جاں را دو تا گفتن کلام است
تن و جاں را دو تا دیدن حرام است

۱۔ کلیاتِ اقبال فارسی، ص ۱۸۷، ۱۹۷۔
۲۔ خطبات کے نقل شدہ اقتباس میں اس آیہ کریمہ کا حوالہ۔
۳۔ کلیات اقبال فارسی، ص ۵۴۶، ۵۴۷۔

بدن را تا فرنگ از جاں جدا دید
نگاہش ملک و دیں راہم دو تا دید

خرد را با دلِ خود ہم سفر کن
یکے بر ملت ترکاں نظر کن
بہ تقلید فرنگ از خود رمیدند
میان ملک و دیں ربطے ندیدند[1]

اقبال عقل و علم کی جولانیوں کی قدر کرتے ہیں مگر حکمتِ اشراق یا جذبۂ عشق اپنانے کی اپنی تلقین یہاں بھی دہراتے ہیں :

من ایں گویم جہاں در انقلاب است
درونش زندہ و در پیچ و تاب است

بآں عقلے کہ داند بیش و کم را
شناسد اندرونِ کان و یم را
جہانِ چند و چوں زیرِ نگیں کن
بگردوں ماہ و پرویں را مکیں کن
و لیکن حکمتِ دیگر بیاموز
رہاں خود را ازیں مکرِ شب و روز
مقامِ تو بروں از روزگار است
طلب کن آں یمیں کو بے یسار است[2]

زمان و مکان کے اضافی ہونے ، وحدت جسم و روح ، تفریق دین و سیاست ، ترکوں کی لادینیت پسندی اور عقل و عشق کے امتزاج کے موضوعات جاوید نامہ میں زیادہ شرح و بسط کے ساتھ آئے ہیں ۔ چند اشعار نقل کروں گا :

دیدہ ام روز جہان چار سوے
آنکہ نورش بر فروزد کاخ و کوے

۱۔ کلیاتِ اقبال فارسی ، ص ۵۴۷ ، ۵۴۸ ۔
۲۔ ایضاً ، ص ۵۴۸ ۔

از رمِ سیارۂ او را وجود
نیست الّا اینکہ گوئی رفت و بود
اے خوش آن روزے کہ از ایّام نیست
صبح اورا نیمروز و شام نیست
روشن از نورش اگر گردد روان
صوت را چون رنگ دیدن می توان
غیب ہا از تابِ او گرد و حضور
نوبتِ او لا یزال و بے مرور!!

چشم بکشا برزمان و بر مکان
این دو یک حال است از احوالِ جان
تانکہ از جلوہ بپش افتادہ است
اختلافِ دوش و فردا زادہ است
دانہ الدرِ کل بظلمت خالہٗ
از فضاے آسمان بیگانہٗ
ہیچ میداند کہ در جائے فراخ
می توان خود را نمودن شاخ شاخ ؟
جوہر او چیست ؟ یک ذوق نموست
ہم مقام اوست این جوہر ہم اوست
اے کہ گوئی محملِ جان است تن
سرّ ِ جان را درنگر برتن متن
محملے ، نے حالے از احوالِ اوست
محملش خواندن فریبِ گفتگو ست !

زیرکی از عشق گردد حق شناس
کار عشق از زیرکی محکم اساس
عشق چون یا زیرکی ہمبر شود
نقشبندِ عالم دیگر شود

۱- کلیاتِ اقبال فارسی ، ص ۵۹۶ -

خیز و نقشِ عالم دیگر بنه
عشق را با زیرکی آمیزده
شعلهٔ افرنگیاں نم خورده ایست
چشمِ شاں صاحبِ نظر، دل مرده ایست

مصطفیٰ کو از تجددمی سرود
گفت ، نقش کہنہ را باید زدود ،
نونگردد کعبہ را رختِ حیات
گرز افرنگ آیدش لات و منات
ترک را آہنگِ نو در چنگ نیست
تازه اش جز کہنهٔ افرنگ نیست
سینهٔ او را دمے دیگر نبود
در ضمیرش عالمے دیگر نبود
لا جرم با عالم موجود ساخت
مثل موم از سوزِ ایں عالم گداخت
طرفگیہا در نہادِ کائنات
نیست از تقلیدِ تقویمِ حیات[1]

ترک از خود رفته و مستِ فرنگ
زہر نوشیں خورده از دستِ فرنگ !
ز انکہ تریاقِ عراق از[2] دست داد
من چہ گویم جز خدایش یار باد ،
بندهٔ افرنگ از ذوقِ نمود
می برد از غربیانِ رقص و سرود ![3]

۱- کلیاتِ اقبال فارسی ، ص ۶۵۳ ، ۶۵۴ -
۲- شیخ سعدی کی گلستان سے یہ بقر مستعار ہے : تاتریاق از عراق آورده شود ، مار گزیده مرده بود ۔
۳- کلیاتِ اقبال فارسی ، ص ۶۶۷ -

یہ مباحث خطبات میں بھی متعدد مقامات پر ملتے ہیں ۔ میں ایک دو مثالوں پر اکتفا کروں گا ۔ ایک منقولہ شعر میں خدا کے لیے 'نور' کا استعارہ آیا ہے ۔ خطبۂ سوم میں ایک مفصل بحث یوں آغاز پذیر ہوتی ہے :

''اللہ نور السمٰوات و الارض ط مثل نورہ کمشکوٰۃ فیھا مصباح ط المصباح فی الزجاجۃ ط الزجاجۃ کانھا کوکب دری' (۳۵ : ۲۴) ۔ اس آیت کے ابتدائی حصے سے تو بے شک یہی مترشح ہوتا ہے کہ یہاں بھی ذات الٰہیہ کو انفرادیت سے دور رکھنے کی کوشش کی گئی ہے ۔ لیکن جب ہم اس استعارے کا تا آخر مطالعہ کرتے ہیں تو یہ امر واضح طور پر سامنے آ جاتا ہے کہ اس کا مقصد اس کے برعکس ہے ۔ اس لیے کہ جوں جوں یہ استعارہ آگے بڑھتا ہے اس خیال کی نفی ہو جاتی ہے کہ ذات الٰہیہ کا قیاس کسی ذا صورت کونی ، عنصر پر کیا جائے ۔ کیونکہ اول تو اس استعارے نے نور کو شعلے پر مرتکز کر دیا اور پھر اس انفرادیت پر مزید زور اس طرح دیا ہے کہ یہ شعلہ ایک شیشے میں ہے اور شیشہ ستارے کی مانند ، جس کا ظاہر ہے ایک مخصوص اور متعین وجود ہے اور جس کے پیش نظر میری رائے یہ ہے کہ اسلامی ، مسیحی اور یہودی صحف میں اگر اللہ کے لیے نور کا لفظ استعمال کیا گیا ، تو ہمیں اس کی تعبیر کسی دوسرے رنگ میں کرنی چاہیے ۔ ۔ ۔'' (تشکیل ۔ ۔ ۔ صفحہ ۹۷ ، ۹۸) ۔

ترکوں کی تفریق دین و سیاست کا ذکر خطبات میں بھی ہے ۔ خطبۂ ششم کا ایک اقتباس ملاحظہ ہو :

''در اصل ترک وطن پرستوں نے ریاست اور کلیسا کی تفریق کا اصول مغربی سیاست کی تاریخ افکار سے اخذ کیا ۔ مسیحیت کی ابتدا کسی وحدتِ سیاسی یا مدنی کے طور پر تو ہوئی نہیں تھی ۔ وہ ایک نظام رہبانیت تھا جو اس ناپاک دنیا میں قائم کیا گیا اور جس کا اس لیے امور مدنی میں کوئی دخل نہیں تھا ۔ لہٰذا جہاں تک عملی زندگی کا تعلق ہے ، وہ ہر معاملے میں رومی حکومت کے زیر فرمان رہی ۔ مگر پھر اس صورتِ حالات میں جب آگے چل کر اسے ریاست کا مذہب قرار دیا گیا ، تو ریاست اور کلیسا نے دو حریف قوتوں کی شکل اختیار کر لی اور ان کے حدود و فرائض کی تعین و تجدید میں بحث و نزاع کا ایک غیر مختتم سلسلہ شروع ہو گیا ۔ لیکن اس اسلام میں یہ صورت حالات رونما ہی نہیں ہو سکتی تھی ۔ ۔ ۔

ترک وطن پرستوں کا نظریۂ ریاست بڑا غلط اور گمراہ کن ہے کیونکہ اس کی رو سے یہ ماننا لازم آتا ہے کہ اسلام کے اندر بھی کوئی ثنویت کام کر رہی ہے حالانکہ اسلام میں اس کا سرے سے کوئی وجود ہی نہیں - - - (تشکیل - - - - صفحہ ۲۳۹ ، ۲۴۰) -

دین و سیاست کی تفریق کی مذمت اقبال نے جاوید نامہ کے بعد کی کتابوں میں بھی لکھی ہے - مثلاً ''بال جبریل'' کا ایک قطعہ 'دین و سیاست' کے عنوان سے یوں ملتا ہے :

کلیسا کی بنیاد رہبانیت تھی
سماتی کہاں اس فقیری میں میری !
خصومت تھی سلطانی و راہبی میں
کہ وہ سر بلندی ہے یہ سر لبریزی
سیاست نے مذہب سے پیچھا چھڑایا
چلی کچھ نہ پیر کلیسا کی پیری
ہوئی دین و دولت میں جس دم جدائی
ہوس کی امیری ، ہوس کی وزیری !
دوئی ملک و دیں کے لیے نامرادی
دوئی چشم تہذیب کی نا بصیری
یہ اعجاز ہے ایک صحرا نشیں کا
بشیری ہے آئینہ دار نذیری
اسی میں حفاظت ہے ، انسانیت کی
کہ ہوں ایک جنیدی و ارد شیری ![1]

ارمغان حجاز میں 'پیام فاروقؓ' ، کے عنوان یہ بے نظیر دوبیتی ملتی ہے :

کسے کو داند اسرار یقیں را
یکے بیں می کند چشم دوبیں را
بیا میزند چوں نور دو قندیل
میندیش افتراق ملک و دیں را[2]

۱- بال جبریل ، ص ۱۶۰ -
۲- کلیات اقبال فارسی ، ص ۹۶۳ -

چوتھا سوال و جواب

اقبال کا چوتھا سوال شیخ محمود کے دو سوالوں (شمارہ ۲ ۱ اور ۶) کا امتزاج ہے :

قدیم و محدث از ہم چون جدا شد
کہ این عالم شد آن دیگر خدا شد
اگر معروف و عارف ذات پاک است
چہ سودا درسرِ این مشتِ خاک است[1]

یہ بات قابل توجہ ہے کہ حضرت علامہ نے بارھواں سوال پہلے لکھا اور چھٹا بعد میں ۔ سوال یہ ہے کہ خدا اور کائنات خودی (قدیم اور حادث) جدا کیسے ہو گئے ؟ پھر اگر خدا ہی عارف و معروف ہے تو انسانوں کے تفکر کی جولانیوں کا حاصل کیا ہے ؟ گویا یہ سوالات خدا ، انسان اور کائنات کی حقیقت اور ان کے رابطے کے بارے میں ہیں ۔ 'گلشن راز' میں وحدت الوجود نقطہ' نظر سے ان سوالوں کا مجمل جواب یہ ملتا ہے :

قدیم و محدث از ہم جدا نیست
کہ از ہستی است باقی ، دایما نیست
حدیث ما سوی اللہ را رہا کن
بعقل خویش این را زان رہا کن
جز او معروف ، عارف نیست دریاب
و لیکن خاک می یا بد ز خود تاب
صفاتش را ببین امروز اینجا
کہ ذاتش را توانی دید فردا

یعنی ہستی و وجود ایک ہے ۔ لٰہذا قدیم و حادث کی جدائی کہاں ہے ؟ عارف بھی خدا اور معروف بھی وہی ہے ۔ مگر انسان اس کی صفات کے پرتو سے صاحب سوز و ساز ہے ۔ اقبال فلسفہ' خودی کی رو سے ایسے سوالوں کا جواب اپنی اکثر کتابوں میں دیتے رہے ۔ ان کے نزدیک عارف اور معروف (قدیم) کا جدا گانہ وجود ہے ۔ رہا محدث (دنیا) ، وہ انسان اور

۱- گلشن راز جدید ، ص ۲۱۹ ۔

خدا کے درمیان رابطے کا ذریعہ ہے:

ازو خود را بریدن فطرت ماست
تپیدن نا رسیدن فطرتِ ماست
نہ مارا در فراق او عیارے
نہ اورا بے وصالِ ما قرارے

جدائی خاک را بخشد نگاہے
دہد سرمایۂ کوہے بکاہے

اگر ما زندہ ایم از درد مندی است
و گر پائندہ ایم از درد مندی است
من و او چیست؟ اسرار الٰہی است
من واو بر دوامِ ما گواہی است

ہزاراں عالم افتد در رہِ ما
بپا یاں کے رسد جولانگہِ ما
مسافر! جاوداں زی جاوداں میر
جہانے را کہ پیش آید فراگیر
بہ بحرش گم شدن انجامِ مانیست
اگر اورا تو در گیری فنانیست
خودی اندر خودی گنجد محال است!
خودی را عینِ خود بودن کمال است![1]

زبور عجم حصہ دوم کی غزل شمارہ ۲۱ میں ہے:

ما از خدائے گم شدہ ایم، او بجستجوست
چوں ما نیازمند و گرفتارِ آرزوست
گاہے بہ برگِ لالہ نویسد پیامِ خویش
گاہے درونِ سینۂ مرغاں بہ ہاؤہوست

۱۔ گلشن راز جدید، ص ۲۲۱، ۲۲۲۔

در نرگس آرمید کہ بیند جمالِ ما
چنداں کرشمہ داں کہ نگاہش بہ گفتگوست !
آہے سحر گہے کہ زند در فراقِ ما
بیرون و اندروں زیر و زبر و چار سوست !
ہنگامہ بست از پئے دیدار خاکئے
نظارہ را بہانہ تماشاے رنگ و بوست

جاوید نامہ میں خدا ، انسان اور کائنات کا رابطہ اس طرح بیان ہوا ہے :

آدمی شمشیر و حق شمشیر زن
عالم ایں شمشیر را سنگِ فسن !

چشم برحق باز کردن بندگی است
خویش را بے پردہ دیدن زندگی است
بندہ چوں از زندگی گیرد برات
ہم خدا آں بندہ را گوید صلوٰت !

حضرت علامہ کے جواب کا ماحصل یہ ہے کہ خودی ، نور خدا سے ہی پیشتر ہے مگر وہ باقی رہنے والا اور مستقل جوہر ہے ۔ کائنات بھی فریب نظر نہیں بلکہ حقیقت ہے ۔ انسان اسے تسخیر کرتا ہے اور خالق سے لو لگاتا ہے مگر وہ جدائی کا طالب رہتا ہے کیونکہ اسے خودی کے بقا کی تمنا رہتی ہے ۔ اس کے فنا کی نہیں ۔

خودی را زندگی ایجاد غیر است
فراقِ عارف و معروف خیر است
قدیم و محدثِ ما از شمار است
شمار ما طلسم روزگار است

چہ سودا در سرِ ایں مشتِ خاک است
ازیں سودا درونش تابناک است
چہ خوش سودا کہ نالد از فراقش
ولیکن ہم ببالد از فراقش

فراقِ او چناں صاحب نظر کرد
کہ شامِ خویش را بر خود سحر کرد

براہش چوں شرد پیچ و خمے ہست
جہانے در فروغ یکدمے ہست[1]

خدا ، خودی اور کائنات کا رابطہ اقبالیات کا ایک اہم مبحث ہے ۔ اقبال کے ایک متقدم مقالے[2] کا وسطی حصہ ایسے ہی ہے جیسا ان کے خطبۂ اول کا یہ آغاز :

''یہ عالم جس میں ہم رہتے ہیں ۔ اس کی نوعیت کیا ہے اور ترکیب کیا ؟ کیا اس کی ساخت میں کوئی دوسرا عنصر موجود ہے ؟ ہمیں اس سے کیا تعلق ہے اور ہمارا اس میں کیا مقام ہے ؟ باعتبار اس مقام کے ہمارا طرزِ عمل کیا ہونا چاہیے ؟'' (تشکیل - - - - صفحہ ۱) ۔ بقائے خودی اور خودی و خدا کے رابطے کو بحث زیادہ واضح طور پر خطبۂ چہارم کے آخر میں ملتی ہے ۔ اس خطبے کا اختتامیہ یہ کلمات ہیں :

''زندگی ایک ہے اور مسلسل اور اس لیے انسان بھی اس ذات لامتناہی کی نو بہ نو تجلیات کے لیے جس کی ہر لحظہ ایک نئی شان ہے ۔ ہمیشہ آگے ہی بڑھتا رہے گا ۔ پھر جس کسی کے حصے میں یہ سعادت آئی ہے کہ تجلیات الٰہیہ سے سرفراز ہو وہ صرف ان کے مشاہدے پر قناعت نہیں کرے گا ۔ خودی کی زندگی اختیار کی زندگی ہے جس کا ہر عمل ایک نیا موقف پیدا کر دیتا اور یوں اپنی خلاق اور ایجاد و طباعی کے لیے نئے نئے مواقع بہم پہنچاتا ہے'' (تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ صفحہ ۱۸۶ ، ۱۸۷) ۔

شیخ محمود کا تیسرا اور اقبال کا پانچواں سوال و من ، یا و انا ، (خودی) کی حقیقت اور سفر در خویش ، (سیر نفس) کے بارے میں ہے ۔ شیخ کی نظر میں 'من' اعتباری اور فریبِ نظر ہے ۔ حقیقی منزل بقا نہیں

۱۔ گلشن راز جدید ، ص ۲۱۹ ، ۲۲۰ ، ۲۲۱ ۔

۲۔ مقالے کا عنوان ہے : Islam as a moral and political ideal ۔

بلکہ فنا ہے اور فنا کے لیے مختلف مراحل سے گذرنے کا نام 'سفر در خویش' (سیر نفس) ہے :

من و تو چوں نماند درمیانہ
چہ کعبہ ، چہ کنش ، چہ در خانہ
تو آں جمعے کہ عینِ وحدت آمد
تو آں واحد کہ عین کثرت آمد
کسے ایں سرشنا در کو گذر کرد
ز جزوے سوئے کلی ایک سفر کرد

اقبال کا جواب اس ضمن میں بے حد معروف ہے ۔ یعنی 'من' وہی 'خودی' ہے اور وہ جملہ انسانی فضائل کی جامع اور مرکز قوت ہے ۔ 'خودی' کی صلاحیتوں کو اجاگر کرتے رہنا ان کی نظر میں 'سیر نفس' ہے البتہ یہ 'سیر نفس' مختلف اشخاص میں ان کی خودی کی عظمت کے مطابق مختلف صورتوں میں نمودار ہوتا رہا ہے ۔

خودی را پیکرِ خاکی حجاب است
طلوعِ او مثالِ آفتاب است

تو می گوئی مرا از 'من' خبر کن
چہ معنی دارد اندر 'خود سفر کن'
ترا گفتم کہ ربطِ جان و تن چیست
سفر در خود کن وبنگر کہ 'من' چیست
سفر در خویش؟ زادن بے اب ومام
ثریا را گرفتن از لبِ بام
ابد بردن بیکدم اضطرابے
تماشا بے شعاعِ آفتابے
ستر دن نقش ہر امید و بیمے
زدن چاکے بدریا چوں کلیمے
شکستن ایں طلسم بحرو بر را
ز انگشتے شگافیدن قمر را

چناں باز آمدن از لامکانش
درونِ سینہ او ، در کف جہانش
ولے ایں راز را گفتن محال است
کہ دیدن شیشہ و گفتن سفال است[1]
چہ گویم از 'من' و از توش و تابش
کند 'انا عرضنا' بے نقابش
چراغے درمیان سینہ تست
چہ نو راست اینکہ در آئینہ تست
مشو غافل کہ تو او را امینی
چہ نادانی کہ سوئے خود نبینی[2]

محمود اور اقبال دونوں 'من' کا انجام مردن از خویش و زیستن باحق بناتے ہیں مگر 'گلشن راز' میں خودی کی معراج اس کا فنا ہے جب کہ 'گلشن راز جدید' میں بقائے خودی اور جذبِ صفاتِ حق کی تعلیمات ملتی ہیں ۔ دونوں 'سیر نفس' کو ایک طرح کا 'تولد ثانی' یا 'ز ادن نو' بناتے ہیں مگر فنا اور بقا کی تعلیم کے امتیاز کے ساتھ 'خودی' اور 'سیر نفس' کے موضوعات جاوید نامہ اور خطبات کے علاوہ دیگر تصانیفِ اقبال میں بھی ملتے ہیں ۔ خطبۂ چہارم اس مضمون کو محتوی ہے اور یہ اس طرح شروع ہوتا ہے :

''قرآن مجید نے ایک تو انسان کی انفرادیت اور یکتائی پر بڑے ہی سادہ اور مؤثر انداز میں زور دیا اور پھر جیسا کہ میں سمجھتا ہوں ، وہ اس لحاظ سے کہ زندگی ایک وحدت ہے ۔ اس کی تقدیر کا ایک خاص نظریہ قائم کرتا ہے ۔ لہٰذا بہ حیثیت ایک یکتا انفرادیت ، انسان کے بارے میں اس کا یہی نظریہ ہے ۔ جس کی بنا پر نہ تو کوئی دوسرے کا بوجھ اٹھا سکتا ہے ، نہ یہ ممکن ہے کہ اسے اپنی کوشش کے سوا کچھ ملے اور جس کے پیشِ نظر قرآن پاک نے کنارے کا تصور رد کر دیا ۔ چنانچہ

۱- گلشن راز جدید ، ۲۲۴ ، ۲۲۵ -
۲- اس اقتباس میں معراج رسول ؐ ، معجزہ شق القمر اور معجزاتِ حضرت موسیٰ ؑ کی تلمیحات آئی ہیں ۔

تین باتیں جو از روئے قرآن واضح طور پر ہمارے سامنے آتی ہیں :

(الف) اول یہ کہ انسان اللہ تعالیٰ کا برگزیدہ ہے۔ ثم اجتبہ ربہ فتاب الیہ وھدی (۱۲۲ : ۲۰)

(ب) ثانیاً یہ کہ باوجود اپنی خامیوں کے وہ خلیفۃ اللہ فی الارض ہے واذ قال ربک للملئکۃ انی جاعل فی الارض خلیفۃ ط قالو اتجعل فیھا من یفسد فیھا ویسفک الدماء ونحن نسبح بحمدک و نقدس لک ط قال انی اعلم ما لاتعلمون (۳۰ : ۲) ۔

وھو الذی جعلکم خلئف الارض درفع بعضکم فوق بعض درجات لیبلو کم فی ما اتکم ط (۱۶۵ : ۲)

(ج) ثالثاً یہ کہ وہ ایک آزاد شخصیت کا امین ہے جسے اس نے خود اپنے آپ کو خطرے میں ڈال کر قبول کیا :

انا عرضنا الامانۃ علی السموات و الارض و الجبال مابین ان یحملنھا و اشفقن منھا و حملھا الانسان ط انہ کان ظلوما ''جھولا'' (۲۷ : ۳۳) ۔

جاوید نامہ کے 'فلک عطارد' میں 'خلافتِ آدم' کے تحت یہ مباحث بھی آتے ہیں ، جیسے :

حرف 'انی جاعل'[۱] تقدیر او
از زمیں تا آسماں تفسیر او

آنچہ در آدم بگنجد عالم است
آنچہ در عالم نگنجد آدم است !
آشکارا مہرومہ از جلوتش
نیست رہ جبریل را در خلوتش !
برتر از گردوں مقامِ آدم است
اصلِ تہذیب احترامِ آدم است[۲]

۱۔ قرآن مجید ۳۰ : ۲

۲۔ کلیات اقبال فارسی ، ص ۶۵۶ ، ۶۵۷ ۔

شیخ محمود کے ہاں گیارھواں اور علامہ اقبال کی گلشن راز جدید میں چھٹا سوال یہ ہے :

چہ جزو است آنکہ او از کل فزوں است؟
طریقِ جستن آں جزو چوں است؟

یعنی وہ کون سا جزو اور حصہ ہے جو اپنے 'کل' سے بڑا ہے اور اس جزو کی جستجو کا طریقہ کیا ہے؟

محمود شبستری کے جواب میں وہ جزو ذاتِ حق ہے جو کل (کائنات) سے بڑا ہے کیونکہ کائنات کا کل ہونا دراصل مظاہرِ ذات کی بو قلمونی ہے :

وجود آں جزو داں کز کل فزوں است
کہ موجود است کل ، وہں واژگون است
بقا حق راست باقی جملہ فانیست
بیالش جملہ در سبع المثالیست

اقبال نے جاوید نامہ میں (زمزمہ انجم) فرمایا ہے :

در رہِ دوست جلوہ ہاست ، تازہ بتازہ نوبنو
صاحبِ شوق و آرزو ، دل نہ دہد بہ کلیات[1]

ان کے نزدیک جزو خودی ہے (خدا کو بھی وہ خودیٔ مطلق کہتے ہیں) جو کل (مظاہر ذات یا کائنات) سے بزرگ تر ہے - یہ جزو آزاد ہے ، اس کی تقدیر آزاد ہے ، یہ خودیٔ مطلق کی صفات اپنانے سے لازوال اور ابدی بن سکتا ہے :

خودی ز اندازہ ہائے ما فزون است
خودی زاں کل کہ تو بینی فزون است
ز گردوں بار بار افتد کہ خیزد
بہ بحرِ روزگار افتد کہ خیزد
جز او در زیر گردوں خود نگر کیست؟
بہ بے بالی چناں پرواز گر کیست؟

۱- کلیات اقبال فارسی ، ۶۱۵ -

به ظلمت مانده و نورے در آغوش!
برون از جنت و حورے در آغوش!
بآن نطقے دلآویزے کہ دارد
ز قعر زندگی گوہر بر آرد
ضمیر زندگانی جاودانی است
بچشم ظاہرش بینی ، زمانی است[1]

خودی چونکہ حضرت علامہ کا خاص موضوع ہے ، لہٰذا وہ جاوید نامہ یا خطبات کے علاوہ اس موضوعِ خاص پر مبنی مثنوی (اسرار خودی) میں بھی بیان ہوا ہے اور دیگر آثار اقبال میں بھی۔ گلشن راز جدید میں خودی کا کچھ ازالہ اور کچھ مفید ہونا ، عشق کی عقل پر برتری اور ابدیت خودی نہایت ایجاز کے ساتھ بیان ہوئے ہیں :

چہ گویم از چگون و بے چگونش
برون مجبور و مختار اندرونش
چنیں فرمودۂ سلطانِ بدر است
کہ 'ایمان درمیانِ جبر و قدر است'

چہ پرسی از طریقِ جستجویش
فرو آرد مقام ہائے و ہویش
شب و روزے کہ داری برا بدزن
فغانِ صبحگاہے بر خرد زن
خرد را از حواس آید متاعے
فغان از عشق می گیرد شعاعے

ازان مرگے کہ می آید چہ باک است
خودی چوں پختہ شد از مرگ پاک است
ز مرگِ دیگرے لرزد دلِ من
دلِ من ، جانِ من ، آب و گلِ من
زکار عشق و مستی بر فتادن
شرارِ خود بخاشا کے ندادن

۱- کلیات اقبال فارسی ، ص ۵۵۵ -

بدستِ خود کفن بر خود بریدن
بچشم خویش مرگِ خویش دیدن[1]

شیخ محمود کے ہاں چوتھا سوال یوں ہے :

مسافر چون بود رہرو کدام است ؟
کرا گویم کہ او مردِ تمام است ؟

اقبال نے اسے ساتواں سوال بنایا - پرسش مسافر را ہرو یا انسان کامل (مرد مجذوب و طریقت داں) کے بارے میں ہے - شیخ محمود کا جواب وہی ہے جو جملہ وحدت الوجودی دیتے رہے ہیں : مرد تمام وہ ہے جو اپنی ہستی ذاتِ احد کے بحر میں فنا اور مدغم کر چکا ہو :

مسافر آن بود کو بگذرد زود
ز خود صافی شود چو آتش از دود
ز علم خویشتن باید رہائی
چو عیسیٰ نبی ، گردد سمائی
بہ عکس سیرِ اول در منازل
رود تا گردد او 'انسانِ کامل'

اقبال کے انسانِ کامل کے کئی نام ہیں جیسے مردِ خود آگاہ ، مرد مومن اور مردِ حر - ڈاکٹر آر - اے - نکلسن کے نام (بسلسلہ توضیحات اسرار خودی) اقبال کا خط اس مسئلے کا خاصا موضح ہے[2] -

اقبال فرماتے ہیں :

بپایاں تا رسیدن زندگانی است
سفر مارا حیاتِ جاودانی است

۱- گلشن راز جدید ، ص ۲۲۸ ، ۲۲۹ ، ۲۳۰ -

۲- یہ خط مورخہ ۲۴ جنوری ۱۹۲۱ء کئی مجموعوں میں موجود ہے اور اقبال نامہ مرتبہ شیخ عطاء اللہ میں اس کا اردو ترجمہ بھی دیا گیا ہے -

زماہی[1] تا بہ جولاں گہ ما
مکان و ہم زماں ، گردِ رہِ ما

تب و تابِ محبت رافنا نیست
یقین و دید را نیز انتہا نیست
کمال زندگی دیدارِ ذات است
طریقش رستن از بندِ جہات است
چناں با ذات حق خلوت گزینی
ترا او بیند و اورا توبینی
منور شوز نور 'من یرانی'
مژہ برہم مزن تا خود نمائی
بخود محکم گذر اندر حضورش
مشو ناپید اندر بحر نورش

کسے کو دید عالم را امام است
من و تو نا تمامیم ، او تمام است

بکار ملک و دیں او مرد راہے است
کہ ما کوریم و او صاحب نگاہے است
مثالِ آفتاب صبحگاہے
دہد از ہربن مویش نگاہے[2]

اس سوال کے جواب میں اقبال مغربی علوم و فنون کے آدم کش پہلو اور دین و سیاست کی تفریق (سیکولرازم) کو ہدفِ تنقید بناتے ہیں ۔ یہ موضوع خطبات اور جاوید نامہ میں بھی زیرِ بحث آیا اور مثنوی

۱۔ کلیات اقبال فارسی ، ص ۵۵۸ ، ۵۵۹ ۔
۲۔ ماہی (سمک) جس کی پشت پر افسانوی طور پر ، زمین آباد بتائی جاتی رہی ہے ۔ یہاں تہ' زمین مراد ہے ۔

پس چہ باید کرد میں وہ زیادہ شد و مد کے ساتھ نمایاں ہوا ہے :

یورپ از شمشیرِ خود بسمل فتاد
زیرِ گردوں رسم لا دینی نہاد

علم اشیا خاکِ مارا کیمیاست
آہ ! در افرنگ تاثیرش جداست
عقل و فکرش بے عیار خوب و زشت
چشم او بے نم ، دل اوسنگ وخشت
علم ازو رسواست اندر شہرو دشت
جبرئیل از صحبتش ابلیس گشت
دانش افرنگیاں تیغے بدوش
در ہلاک نوعِ انسان سخت کوش
با خساں اندر جہانِ خیر و شر
در نسازد مستیٔ علم و ہنر
آہ از افرنگ و از آئینِ او
آہ از اندیشہ لا دینِ او[1]

اقبال کا جواب سوال ہشتم ہے :

کدامی نکتہ را نطق است انا الحق
چہ گوئی ہرزہ بود آں رمزِ مطلق ؟

گلشن راز میں یہ سوال ہفتم تھا ۔ اقبال نے اس کا مجمل جواب یہاں دیا ۔ خطبات ، جاوید نامہ اور ارمغانِ حجاز اس کی مزید تفصیلات فراہم کرتے ہیں ۔ محمود شبستری کی نظر میں ، حسین بن منصور حلاج (و ۳۰۹ھ) ۔ کانعرۂ انا الحق ، نعرۂ فنا فی اللہ تھا ۔ یعنی ابن حلاج نے ذاتِ بحث کی تجلیات میں فنا ہو کر انا الحق کہا تھا :

ہمہ ذرات عالم ہمچو منصور
تو خواہی مست گیر و خواہ مخمور

۱۔ کلیات اقبال فارسی ، ص ۸۳۹ ، ۸۴۰ ۔

ہر آنکس را کہ اندر دل شکے نیست
یقیں داند کہ ہستی جز یکے نیست
جز از حق نیست دیگر ہستی الحق
ہو الحق گوے گر خواہی انا الحق

اقبال کا جواب دیگرگوں ہے۔ ان کے نزدیک انا یا خودی حق ہے ابن حلاج نے انا الحق کہہ کر اس بات کا اثبات کیا تھا:

جہاں پیدا و محتاج دلیلے!
نمی آید بفکر جبرئیلے
خودی پنہاں زحجت بے نیاز است!
یکے اندیش و دریاب ایں چہ راز است!
خودی را حق بداں باطل مپندار
خودی را کشت بے حاصل مپندار
خودی چوں پختہ گردد لازوال است
فراق عاشقاں عین وصال است!

وجود کو ہسارو دشت و در ہیچ!
جہاں فانی، خودی باقی، دگر ہیچ!
دگر از شنکر و منصور کم گوے!
خدا راہم براہ خویشتن جوے!
بخود گم بہر تحقیق خودی شو
انا الحق گوے و صدیق خودی شو[1]

حضرت علامہ نے جس نویں اور آخری سوال کو جواب کے لیے منتخب کیا، وہ "گلشن راز" میں پانچویں نمبر پر تھا:

کہ شد برسر وحدت واقف آخر؟
شناسائے چہ آمد عارف آخر؟

یعنی وجود داں یا دانائے وجود کون ہے: سر وحدت سے آگاہ کون ہے اور ایسا عارف کس کا شناسا ہے؟ محمود شبستری کے نزدیک

۱- کلیات اقبال فارسی، ص ۵۶۲، ۵۶۳ -

ایسا صاحب معرفت و اصل باللہ شخص ہی ہو سکتا ہے۔ گویا وہ اپنی کتاب کے بعد میں آنے والے سوال ششم کے حوالے سے بات کرتے ہیں :

کسے بر سر وحدت گشت واقف
کہ او واقفِ نشد اندر مواقف
دلِ عارف شناسائے وجود است
وجودِ مطلق اُو را شہود است
نماند درمیانہ ہیچ تمیز
ہمہ معروف و عارف جملہ یک چیز

علامہ اقبال کے ہاں سرِ وحدت سے آگاہ عارف وہی ہے جو دانائے رازِ خودیؒ ہو۔ یہ خود شناس شخص لازمانی اور لامکانی صفات کا حامل ہوتا ہے کیونکہ خودی بہرحال خدا سے ہی مستیز ہے اور خدائی صفات اپنے اندر جذب کر لینے سے اس میں شانِ ابدیت آ جاتی ہے :

جہاں یکسر مقامِ آفلین است
دریں غربت سرا عرفان ہمیں است
خودی را لازوالے می تواں کرد
فراقے را وصالے می تواں کرد
چراغے از دمِ گرمے تواں سوخت
بسوزن چاک گردوں می تواں دوخت
خدائے زندہ بے ذوق سخن نیست
تجلیہائے او بے انجمن نیست

'الست' از خلوت نازے کہ برخاست؟
'بلیٰ' از پردۂ سازے کہ برخاست؟

اگر ماہیم ، گردانِ جامِ ساقی است
بنبرش گرمئی ہنگامہ باقی است
مرا دل سوخت بر تنہائیؒ او
کنم سامانِ بزم آرائی او

مثال دانہ می کارم خودی را
برائے او نگہدارم خودی را[1]

علامہ اقبال کے نزدیک خودی ایک ارمغان ہے جسے روزِ رستاخیز خدا کے حضور پیش کرنا انسب و اعلٰی ہے :

مسِ خامے کہ دارم از محبت کیمیا سازم
کہ فردا چون رسم پیشِ تو از من ارمغان خواہی[2]

اس لیے وہ طالبانِ حقیقت سے کہتے ہیں کہ ان کے درسِ خودی کو حرز جان و جسم بنائیں :

کسے کو دیدہ را بردل کشود است
شرارے کشت و ہر وبنے درود است[3]

ہمارا یہ شذرہ اس بات کو نمایاں کو دیتا ہے کہ مثنوی گلشن راز جدید میں مثنوی اسرار خودی کی طرح از اول تا آخر خودی کا ہی بیان ہے ۔ اسی لیے آخری سوال کے جواب میں ایک غزل کا مقطع انہوں نے یوں لکھا ہے :

خودی در سینۂ چاکے نگہدار
ازیں کوکب چراغِ شام کردند[4]

۱- کلیات اقبال فارسی ، ص ۵۶۵ ، ۵۶۶ ۔
۲- زبور عجم ، غزل شمارہ ۳۸ حصہ اول ۔
۳- کلیات اقبال فارسی ، ص ۵٦۷ ۔
۴- ایضاً ، ص ۵٦۵ ۔

علامہ اقبال اور زوال آدم

سلیم اختر

عروج آدم خاکی سے انجم سہمے جاتے ہیں
کہ یہ ٹوٹا ہوا تارا مہ کامل نہ بن جائے !![1]

پہلی مرتبہ اپنے گرد و پیش کا ادراک حاصل کرنے پر انسان نے جب روشنی اور تاریکی میں امتیاز کیا ، جب سورج کی تمازت ، بجلی کی کڑک ، چاند کی خنکی اور ستاروں کی چمک کے بارے میں سوچا ، جب دنوں کی گردش اور موسموں کے چکر ، اور پھر اپنی پیدائش اور موت کو سمجھنے کی کوشش کی تو ان سب ناقابل فہم مظاہر نے اسے حیرت کے سمندر میں یوں غوطہ زن کیا کہ وہ آج تک غوطہ زن ہی نظر آتا ہے۔

حیرت تجسس کو جنم دیتی ہے جو تسکین کے بعد ایک اور نوع کی حیرت میں تبدیل ہو جاتی ہے - پہلی حیرت لا علمی کی ہے تو دوسری عرفان کی[2] (اس سے صوفیانہ حیرت کی اہمیت سمجھی جا سکتی ہے) - لیکن جب یہ حیرت تسکین نہیں پاتی اور لا علمی علم اور جہالت ، عرفان میں تبدیل نہیں ہو پاتی تو پھر نامعلوم کا خوف قلب و نظر پر غلبہ پا لیتا ہے - اس خوف نے اساطیر کو جنم دیا اور یوں انسان اپنے تراشیدہ اصنام کے سحر میں گرفتار ہوا تو آج تک کسی نہ کسی صورت میں ان کا اسیر ہی نظر آتا ہے۔[3] اساطیر نے دیوی دیوتاؤں کے

۱- کلیات اقبال اردو ، ص ۳۰۲ -

۲- ایک سرمستی و حیرت ہے سراپا تاریک !
ایک سرمستی و حیرت ہے تمام آگاہی !

۳- اسی طلسم کہن میں اسیر ہے آدم
بغل میں اس کی ہیں اب تک بتان عہد عتیق

علامہ اقبال اور زوال آدم

سلیم اختر

عروج آدم خاکی سے انجم سہمے جاتے ہیں
کہ یہ ٹوٹا ہوا تارا مہ کامل نہ بن جائے !![1]

پہلی مرتبہ اپنے گرد و پیش کا ادراک حاصل کرنے پر انسان نے جب روشنی اور تاریکی میں امتیاز کیا ، جب سورج کی تمازت ، بجلی کی کڑک ، چاند کی خنکی اور ستاروں کی چمک کے بارے میں سوچا ، جب دنوں کی گردش اور موسموں کے چکر ، اور پھر اپنی پیدائش اور موت کو سمجھنے کی کوشش کی تو ان سب ناقابل فہم مظاہر نے اسے حیرت کے سمندر میں یوں غوطہ زن کیا کہ وہ آج تک غوطہ زن ہی نظر آتا ہے۔

حیرت تجسس کو جنم دیتی ہے جو تسکین کے بعد ایک اور نوع کی حیرت میں تبدیل ہو جاتی ہے۔ پہلی حیرت لا علمی کی ہے تو دوسری عرفان کی[2] (اس سے صوفیانہ حیرت کی اہمیت سمجھی جا سکتی ہے)۔ لیکن جب یہ حیرت تسکین نہیں پاتی اور لا علمی علم اور جہالت ، عرفان میں تبدیل نہیں ہو پاتی تو پھر نامعلوم کا خوف قلب و نظر پر غلبہ پا لیتا ہے۔ اس خوف نے اساطیر کو جنم دیا اور یوں انسان اپنے تراشیدہ اصنام کے سحر میں گرفتار ہوا تو آج تک کسی نہ کسی صورت میں ان کا اسیر ہی نظر آتا ہے۔[3] اساطیر نے دیوی دیوتاؤں کے

۱- کلیات اقبال اردو ، ص ۳۰۲ -

۲- ایک سرمستی و حیرت ہے سراپا تاریک !
ایک سرمستی و حیرت ہے تمام آگاہی !

۳- اسی طلسم کہن میں اسیر ہے آدم
بغل میں اس کی ہیں اب تک بتان عہد عتیق

تحفظ سے جہاں انسان کو پر اعتماد کرکے روز مرہ کے امور میں آسودہ کیا وہاں اسے دیوی دیوتاؤں کے غیظ و غضب کی صورت میں مافوق‌الفطرت کے خوف میں بھی مبتلا کر دیا ۔ یہ خوف جو انسان کی گھٹی میں پڑا ہے یہ اس اجتماعی لا شعور کا ورثہ ہے جس کا ان قدیم ترین انسانی آباء سے رشتہ استوار نظر آتا ہے ۔ جنھوں نے بمشکل اپنے دو پاؤں پر کھڑا ہونا سیکھا تھا ۔ صدیوں کے علم اور فلسفہ نے جہاں بہت سے خوفوں کے بے بنیاد ہونے کا احساس کرا دیا وہاں اس علم اور فلسفہ نے نئے نئے خوفوں کا اسیر بھی کر دیا یوں دیکھیں تو انسان نے جس خوف سے آگہی کے سفر کا آغاز کیا تھا صدیوں کی تمدنی مسافت اور سائنسی ترقی کے لا تعداد مراحل طے کرنے کے باوجود وہ ابھی تک اس طلسمی دائرہ میں مقید ہے جس کے نتیجہ میں حالت وہی نظر آتی ہے جس کی طرف علامہ اقبال نے اشارہ کیا ہے ۔

یعنی ''تازہ پھر دانش حاضر نے کیا سحر قدیم'' !

الغرض ! انسان کسی نہ کسی سحر کا اسیر ہی رہا ہے وہ سحر بتان عہد عتیق کا ہو یا ''دانش حاضر'' کا ، انسان خوف کے ایک دائرہ سے باہر نکلتا ہے تو دوسرے میں گرفتار ہو جاتا ہے ، اس خوف کے ساتھ ساتھ سہانی یادوں کا مسحور کن ناسٹلجیا بھی انسان کی گھٹی میں پڑا ہے یا پھر ژونگ کے الفاظ میں انسانی اجتماعی لا شعور کا حصہ بن چکا ہے ۔ ہمیں ماضی بعید بہت خوبصورت پُرکشش اور دل نشیں نظر آتا ہے اور اس پر مستزاد یہ احساس کہ خیر کل بھی اس عہد میں تھا ۔ یہ احساس ایک طرح کی فردوس گم گشتہ کی حیثیت اختیار کر لیتا ہے ایسی فردوس جسے انسان ہر قیمت پر حاصل کرنا چاہتا ہے ۔ عیسائیوں میں البتہ جنت کے ساتھ ''پہلے گناہ'' (Original sin) کا تصور بھی مشروط ہے جس سے ان میں ایک خاص طرح کا احساس جرم بھی پیدا ہو جاتا ہے شاید اس لیے سینٹ پال کی اخلاقیات کی اساس پہلے گناہ سے وابستہ احساس جرم کی منفی پر استوار ہے لیکن مسلمانوں میں اجتماعی سطح پر کسی طرح کا احساس گناہ نہیں ابھارتے جس کے نتیجہ میں احساس جرم یا ندامت اور پھر ان سب کے نتیجہ میں کسی طرح کے کفارہ کی ضرورت بھی محسوس نہیں ہوتی ۔

اس تناظر میں علامہ اقبال کے تصور انسان کا تجزیاتی مطالعہ کرنے پر دیگر مفکرین سے وہ اس بنا پر ممتاز نظر آتے ہیں کہ نہ تو انہوں نے عیسائیوں کی مانند انسان کے دامن سے ''پہلے گناہ'' کی آلودگی دور کرنے کی کوشش کی ، نہ ہندوؤں کی مانند اسے ذات پات کے کٹر اور بے لچک نظام کا ایندھن بنا دیا اور نہ ہی بدھ مت کی مانند اسے جنم جنم کے چکر کی صورت میں ایک لا متناہی بھول بھلیاں میں ڈال دیا اس طرح انہوں نے مارکس مفکرین کی مانند انسان کا (Cult) بھی بنانے کی کوشش نہیں کی۔

انسان کے ضمن میں نطشے کے فوق البشر کا حوالہ دینے کا رواج پڑ چکا ہے۔ چنانچہ مغربی (اور ان کے ساتھ ساتھ مشرق) دانشور بھی ان دونوں کی فکر کے بنیادی اختلافات سے صرف نظر کرتے ہوئے بعض جزوی امور کی صورت میں اقبال اور نطشے میں مشابہتوں کا سراغ لگانے کی کوشش میں بنیادی اہمیت کی حامل اس حقیقت کو فراموش کر دیتے ہیں کہ نطشے ملحد تھا جبکہ اقبال خدا پرست ، اس لیے دونوں کے اخذ کردہ نتائج میں بعدالشرقین ہونا چاہیے نہ کہ فکری ہم آہنگی۔ نطشے مسیحی اخلاقیات سے بے زار تھا۔ اس کا فوق البشر ''پہلے گناہ'' کے احساس جرم سے بغاوت کی مثال ہے اس لیے وہ اپنے وجود کے اثبات کے لیے خدا کی موت کا اعلان کرتا ہے جبکہ اقبال کا انسان پہلے گناہ اور اس سے وابستہ احساس جرم کے بوجھ سے آزاد پیدا ہوتا ہے کیونکہ وہ خود آزاد پیدا ہوا اس لیے اسے اپنے وجود کے اظہار کے لیے ایک اور آزاد وجود یعنی خدا کے انکار کی ضرورت بھی نہیں — اس لیے تو یورپ کے جن دانشوروں نے علامہ اقبال کے فکر و فن کا گہری نگاہ سے مطالعہ کیا۔ انہوں نے علامہ پر نطشے کے اثرات کی نفی کی ہے۔ اس ضمن میں سر ہربرٹ ریڈ کے خیالات سے آگہی خاص سود مند ہوگی جس نے نکلسن کے ترجمہ ''اسرار خودی'' پر تبصرہ کرتے ہوئے ۱۹۲۱ء میں — جبکہ اقبال برصغیر کے مسلمانوں میں اچھی خاصی متنازع شخصیت تھے مگر مغرب میں تقریباً گمنام — اس خیال کا اظہار کیا تھا۔

''(شاعری میں مابعدالطبیعیاتی صداقتوں) کے معیار پر اگر آج کے اپنے شعراء کی پرکھ کی جائے تو مجھے صرف ایک ہی ایسا زندہ شاعر نظر آتا ہے جو کم عیار نہ ثابت ہوگا اور یہ بھی طے ہے کہ وہ ہمارے عقیدے اور نسل کا شاعر بھی نہیں ہے۔ میری مراد محمد اقبال سے ہے۔۔۔ آج

جبکہ ہمارے مقامی متشاعر اپنے بے تکلف احباب کے حلقے میں بیٹھے کیٹس کے تتبع میں کتنے بلیوں اور ایسے ہی گھریلو موضوعات پر طبع آزمائی کر رہے ہیں تو ایسے میں لاہور میں ایک ایسی لظم تخلیق کی گئی ہے جس کے بارے میں ہمیں یہ بتایا گیا ہے کہ اس نے مسلمانوں کی نوجوان نسل میں طوفان برپا کر دیا ہے۔"

ان تعریفی سطور کے بعد اس نے اقبال کے 'انسان کامل' کا نطشے کے فوق البشر کے ساتھ موازلہ کرتے ہوئے یہ لکھا ہے :

"ہر چند اقبال نے بطور خاص خود پر نطشے کے اثرات کی نفی کی ہے مگر پھر بھی وہ تقابلی مطالعے سے نہیں بچ سکتے کیونکہ نطشے کے فوق البشر اور اقبال کے انسان کامل میں صرف چند اتفاق خصائص ہی مابعد الامتیاز ہیں ۔ اب یہ دوسری بات ہے کہ نطشے کی اساس اشرف کی چھوٹی معاشرت پر استوار ہے جب کہ میری دانست میں اقبال کا تصور زیادہ پائیدار بنیادوں پر مستحکم ہے کہ اس میں سقراط ، حضرت مسیح اور حضرت محمد صلعم کی صورت میں جو مثالی شخصیات لی گئیں انھیں اپنی اصل میں کسی مخصوص سماج کا عطیہ یا پہلے سے متعین شدہ سمجھنے کے برعکس فطرت کی تخلیقی فعلیت کا اظہار قرار دیا گیا ہے ۔ اپنی اصل کے اعتبار سے اقبال کا مرد کامل جمہوری ہے جس کی اساس اس اس پر استوار ملتی ہے کہ ہر انسان خفتہ صلاحیتوں کا مرکز ہے چنانچہ ایک خاص نوع کا طرز عمل اپنا کر ان صلاحیتوں سے وابستہ امکانات کو بروئے کار لایا جا سکتا ہے ۔ ۔ ۔ ۔ نطشے کا فوق البشر سماج کا باغی ہے لہذا جبلی طور پر ہمارے لیے اس کا وجود نہ ہونے کے برابر ثابت ہوتا ہے جب کہ اقبال کا مرد کامل تو خود ہی ربانی اوسط ہے ، دوستو ! اس کا ربانی اوسط ہی مرد کامل ہے !"[1]

اس کے ساتھ ہی ایک فرانسیسی اقبال شناس خاتون لوس کلوڈ میتغ (Luce Claude Maitre) کی رائے بھی ملاحظہ ہو جس نے علامہ اقبال

۱۔ "Readers and writers" The new age : 25th August 1921

مکمل مقالہ کے لیے راقم کی مرتبہ کتاب "اقبال : ممدوحِ عالم" ملاحظہ کی جا سکتی ہے۔

کے افکار و تصورات کی تشریح میں ایک مختصر کتاب تالیف کی ہے
"Introduction a La Pensee D' Iqbal" (پیرس ۱۹۵۵ء) وہ اس
اس کتاب میں واضح الفاظ میں فکر اقبال پر نطشے کے اثرات کی تردید
کرتے ہوئے لکھتا ہے :

"بعض ناقدین نے اقبال پر نطشے کے فلسفیانہ اثرات کے بارے میں
غلو سے کام لیا ہے اس حد تک گویا اقبال اس کا ادنیٰ شاگرد ہو لیکن
یہ انداز فکر غلط ہے اور کوتاہ بینی پر مبنی"[1]۔

ان دو مغربی دانشوروں کی رائے کے بعد اقبال پر نطشے کے نام نہاد
اثرات کی رٹ لگانی چھوڑ دینی چاہیے ۔ اس ضمن میں یہ امر بھی ملحوظ
رہے کہ اقبال کے نظام فکر میں خودی کو مرکزی حیثیت حاصل ہے
چنانچہ ان کے دیگر تصورات اس سے کسب ضیاء کرتے ہیں ۔ اس لیے انسان
کا تصور بھی اس سے مستثنیٰ نہیں اس پر مستزاد یہ کہ علامہ کے نزدیک
تمام زندگی جدوجہد اور سعی و عمل کے لیے وقف ہونی چاہیے ۔ اس لیے یہ
کیسے ممکن تھا کہ وہ انسان کا اس نقطہ نظر سے مطالعہ نہ کرتے
اس لیے تو علامہ ملٹن کے برعکس فردوس گم گشتہ کا ماتم نہیں کرتے
بلکہ جنت سے نکالے جانے کو انسانی زندگی کی جدوجہد اور سعی و عمل
کے لیے نقطہ آغاز قرار دیتے ہیں جو کہ مسیحی عقیدہ کے قطعی طور پر
برعکس ہے ۔ اس لیے اقبال کا انسان زندگی کی جدوجہد میں خون پسینہ
ایک کرتا ہے تو یہ کسی نا کردہ گناہ کے کفارہ کے لیے نہیں ہے بلکہ
خود اپنے لیے نئی جنت کی تعمیر کے لیے ہے اور تو اور وہ تو مسلمانوں
کے عمومی عقیدہ کے برعکس انکار ابلیس کی بنا پر اسے بھی مردود و مقہور
نہیں سمجھتے اس طرح وہ آدم کو سجدہ نہ کرنے کا باعث اس کا غرور نہیں
بلکہ اثبات خودی کا جذبہ قرار دیتے ہیں اور دیکھا جائے تو ابلیس کی
تمام جدوجہد کا آغاز اس انکار سے ہوتا ہے جو اس کی ذات کی تکمیل

۱۔ متذکرہ کتاب کا انگریزی ترجمہ ملا عبدالحمید ڈار نے
"Introduction to the Thought of Iqbal" (کراچی ۱۹۶۲ء) کے نام
سے کیا ، راقم نے اس ترجمہ کو "فکر اقبال کا تعارف" (لاہور ۱۹۷۹ء)
کے نام سے اردو کا روپ دیا ۔ حوالہ اقتباس ص ۱۷ (اردو ترجمہ)

اور خودی کے استحکام کے لیے ضروری تھا اور اس لیے وہ نہ صرف آج تک زندہ ہے بلکہ جبریل سے یوں ہم کلام ہونے کی جرأت بھی رکھتا ہے :

جبریل : ہم دمِ دیرینہ! کیسا ہے جہانِ رنگ و بو ؟

ابلیس : سوز و ساز و درد و داغ و جستجوے و آرزو!

اور اس مکالمے کا اختتام اس طعنہ پر ہوتا ہے :

ہے مری جرأت سے مشتِ خاک میں ذوق نمو
میرے فتنے جامۂ عقل و خرد کا تار و پو
دیکھتا ہے تو فقط ساحل سے رزم خیر و شر
کون طوفاں کے طمانچے کھا رہا ہے ؟ میں کہ تو ؟
خضر بھی بے دست و پا ، الیاس بھی بے دست وپا
میرے طوفاں یم بہ یم ، دریا بہ دریا ، جو بہ جو
گر کبھی خلوت میسر ہو تو پوچھ اللہ سے
قصۂ آدم کو رنگیں کر گیا کس کا لہو ؟
میں کھٹکتا ہوں دل یزداں میں کانٹے کی طرح
تو فقط اللہ ہو ، اللہ ہو ، اللہ ہو !۱

جب ابلیس فخریہ کہتا ہے — ہے مری جرأت سے مشت خاک میں ذوقِ نمو — تو در حقیقت علامہ اقبال نفی سے مثبت کا دس دے رہے ہیں ۔ دیکھا جائے تو یہ اسی نوع کے خیالات ہی تو ہیں جن کی بنا پر وہ ابلیس کے بارے میں عمومی رویے سے ممتاز نظر آتے ہیں ۔ چنانچہ مسلمانوں میں منصور حلاج ہی ایک ایسا شخص نظر آتا ہے جس نے ''طواسین'' میں ابلیس کے انکار کو لاشریک عشق کا مظہر گردانتے ہوئے سراہا لیکن وہ تو ایک خاص وضع کا صوفی تھا ۔ ایسا صوفی جس نے ایک اور طرح کی نفی سے درس اثبات لیا اور اس کی بھاری قیمت بھی ادا کی !

علامہ اقبال کے بموجب انسان کا جنت سے نکلنا —— انسان اور اس کے ساتھ ساتھ خود کائنات کے لیے بھی سود مند ثابت ہوا ۔ اگر آدم جنت

۱- کلیات اقبال (اردو) ۔ ص ۴۵۲ ۔

ہی میں رہتا تو اس کی عمر عزیز محض ایک لاڈلے بچے کی مانند بسر ہو جاتی کیونکہ جنت میں کسی چیز کی کمی نہ تھی ۔ اس لیے آرزو اور تمنا نہ تھی ۔ جب آرزو اور تمنا نہ تھی تو پھر ان کے حصول کے لیے سعی بھی نہ تھی نہ داغ ناکامی اور نہ ہی حصول کی شادمانی ! الغرض ! آدم جنت میں محض ایک بچہ کی مانند ہوتا ایسا بچہ جو نہ کبھی بالغ ہوتا اور نہ ہی اپنی خفیہ صلاحیتوں اور اپنے وجود کے امکانات سے آگاہ ہوتا ۔ یہ سب اس وقت تک تھا جب وہ تابع فرمان رہا لیکن حکم عدولی کے ساتھ ہی یکسر طور پر انداز زیست تبدیل ہو جاتا ہے اور تب اچانک بجلی کے کوندے کی مانند اسے اپنے وجود میں خوابیدہ توانائی کا احساس ہو جاتا ہے ، دل میں درد و داغ و آرزو و جستجو کے طوفانوں سے محشر بداماں ہو جاتا ہے ۔ آنکھ خواب دیکھنا سیکھتی ہے تو ذہن تسخیر فطرت کی تدبیریں سوچتا ہے ـــــ یوں دیکھیں تو ابلیس کے انکار کی مانند آدم کے انکار میں بھی علامہ نے نفی سے اثبات کے سفر کا آغاز دیکھا ہے ۔ اس لیے تو جب ''فرشتے آدم کو جنت سے رخصت کرتے ہیں'' (بال جبریل ۔ کلیات ص ۴۲۳) تو یہ کہتے ہوئے :

عطا ہوئی ہے تجھے روز و شب کی بے تابی
خبر نہیں کہ تو خاکی ہے یا کہ سیمابی
سنا ہے خاک سے تیری نمود ہے لیکن
تری سرشت میں ہے کوکبی و مہتابی

اگر آدم حکم عدولی کا مرتکب نہ ہوتا اور وہ تمام عمر جنت ہی میں بسر کرتا تو مسجود ملائک ہونے کے باوجود بھی اس پر اپنی فطرت کی سیمابی خصوصیات اور سرشت میں کوکبی اور مہتابی امکانات منکشف نہ ہو پاتے ۔ اس لیے تو جب ''روح ارضی آدم کا استقبال کرتی ہے'' (بال جبریل ۔ کلیات اقبال ، (اردو) ص ۴۲۴) تو اس مخمس کے ٹیپ کے مصرعوں میں یوں گویا ہوتی ہے ۔

بے تاب نہ ہو معرکہ بیم و رجا دیکھ !

ــــــ

آئینہ ایام میں آج اپنی ادا دیکھ !

ــــــ

تعمیر خودی کر اثر آہ رسا دیکھ!

اے پیکر گل کوشش پیہم کی جزا دیکھ!

ہے راکب تقدیر جہاں تیری رضا دیکھ!

اس نظم کے ٹیپ کے مصرعوں سے مرتب ہونے والا یہ مخمس انسان کے بارے میں علامہ کے رویے کی تفہیم کے لیے ایسے پانچ نکات مہیا کرتا ہے جو اپنے اجمال میں تفصیلات کا جہاں لیے ہوئے ہیں۔

کسی بھی مفکر کے مختلف النوع تصورات یوں ہی اچانک معرض وجود میں نہیں آ جاتے بلکہ ان کے تدریجی ارتقا کے پس پردہ مفکر کا ارتقائی شعور نظر آتا ہے۔ چنانچہ علامہ کے کلام کا مطالعہ کرنے پر یہ محسوس ہوتا ہے کہ جن تصورات نے بعد میں اتنی پختگی حاصل کر لی کہ اب وہ فکر اقبال میں اساسی اہمیت حاصل کر چکے ہیں۔ وہی تصورات فکر و شعور کے ابتدائی دور میں مجمل طور پر اظہار پاتے نظر آتے ہیں۔ چنانچہ 'بانگ درا' (ص : ۸۱) کی نظم 'سرگزشت آدم' کا مطالعہ کرنے پر احساس ہوتا ہے کہ انھیں زوال آدم سے وابستہ امکانات اور مضمرات کا احساس تو ہے مگر ابھی تک وہ اس ''زوال'' کو کسی فلسفہ کی بنیاد نہیں بنا سکے، اس کی سیدھی سی وجہ یہ ہے کہ ابھی تک خود ان پر بھی اپنے فلسفۂ عمل سے وابستہ تمام جزئیات آشکار نہ ہوئی تھیں ہر چند کہ 'سرگزشت آدم' جنت سے نکلنے کے بعد آدم کی تگ و دو بیان کرتی ہے۔ مگر اس تگ و دو کے پس پردہ بطور محرک کار فرما عشق کی تڑپ اور خودی کی مستی کا فقدان نظر آتا ہے:

سنے کوئی مری غربت کی داستاں مجھ سے
بھلایا قصۂ پیمان اولیں میں نے
لگی نہ میری طبیعت ریاض جنت میں
پیا شعور کا جب جام آتشیں میں نے
رہی حقیقت عالم کی جستجو مجھ کو
دکھایا اوج خیال فلک نشیں میں نے

ملا مزاج تغیر پسند کچھ ایسا
کیا قرار نہ زیر فلک کہیں میں نے

ان ابتدائی اشعار میں انسانی جدوجہد کے متنوع مظاہر کی داستان سنانے کے بعد علامہ نے اختتام یوں کیا ہے :

مگر خبر نہ ملی آہ! راز ہستی کی
کیا خرد سے جہاں کو تہ نگیں میں نے
ہوئی جو چشم مظاہر پرست وا آخر
تو پایا خانۂ دل میں اسے مکیں میں نے

آخری اشعار سے واضح ہو جاتا ہے کہ علامہ کے نزدیک اس وقت انسانی جدوجہد اور سعی و عمل کا مقصود صرف 'راز ہستی' جاننا تھا اور یہ راز بھی بالآخر ''خانۂ دل میں مکیں'' ملتا ہے۔

اس دور کی ایک اور نظم 'انسان اور قدرت' (بانگ درا ص ۵۴) کے مطالعے سے بھی یہی واضح ہوتا ہے کہ ابھی تک علامہ انسانی زندگی کے مقاصد خاص اور غایت آدم کے اس تصور تک نہیں پہنچ پائے جس نے فکری پختگی کے بعد انھیں زوال کی نفی سے اثبات لینے والا تخلیقی شعور عطا کیا کیونکہ اس نظم کے آدم کا سب سے بڑا مسئلہ یہ ہے :

نور سے دور ہوں ظلمت میں گرفتار ہوں میں
کیوں سیہ روز ، سیہ بخت ، سیہ کار ہوں میں

جس پر بزم قدرت اسے یہ نکتہ سمجھاتی ہے :

ہائے غفلت! کہ تری آنکھ ہے پابند مجاز
نازیبا تھا تجھے تو ہے مگر گرم نیاز
تو اگر اپنی حقیقت سے خبردار رہے
نہ سیہ روز رہے ، پھر نہ سیہ کار رہے

''بانگ درا'' ہی کی ایک اور نظم ہے ''انسان'' (ص : ۱۲۶)۔ اس میں بھی انسان ابھی تک ایک خاص نوع کی بے چارگی کا شکار نظر آتا ہے اگرچہ 'انسان کو راز جو بتایا' مگر اس کے ساتھ ساتھ 'راز' اس کی نگاہ سے چھپایا بھی ہے۔ اس کے بعد مختلف مظاہر فطرت کے ذوق نمو کی مثالیں پیش کی گئی ہیں۔ جب کہ انسان کا یہ حال ہے :

کوئی نہیں غمگسار انسان کیا تلخ ہے روزگار انسان

ان نظموں میں آدم اس چیلنج سے ابھی دور نظر آتا ہے جس نے اسے تسخیر فطرت پر مائل کرکے اس دنیا میں اپنے لیے ایک سے زائد جنتیں تعمیر کرنے کا جذبۂ تخلیق پیدا کیا ، اس طرح ابھی تک اقبال نے خود سے بھی بیگانگی اختیار نہیں کی کیونکہ اس کی امداد سے آدم جہان کو 'نہ نگیں' کرتا ہے ۔ چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ جیسے جیسے خیال و نظر میں پختگی پیدا ہوتی گئی ویسے ویسے ہی علامہ کے افکار و تصورات میں صراحت اور اس کے ساتھ ساتھ ان سے وابستہ جزئیات کے ادراک میں بھی گہرائی پیدا ہوتی گئی حتٰی کہ 'پیر و مرید' (بال جبریل ۔ کلیات ص : ۱۳۲) کی صورت میں پیر رومی اور مرید ہندی کا جو مکالمہ ملتا ہے اس میں وہ مختصر ترین الفاظ میں اس بلیغ انداز سے 'سرِ آدم' افشا کرتے ہیں :

مرید ہندی : سرِ آدم سے مجھے آگاہ کر
خاک کے ذرے کو مہر و ماہ کر !

پیر رومی : ظاہرش را پشۂ آدم بچرخ
باطنش آمد محیط ہفت چرخ

مرید ہندی : خاک تیرے نور سے روشن بصر !
غایت آدم خبر ہے یا نظر؟

پیر رومی : آدمی دید است باقی پوست است
دید آں باشد کہ دید دوست است

علامہ اقبال کے تخلیقی وجدان نے فکر و نظر کی صورت میں جو جو اعجاز دکھائے ان کا مطالعہ اگر ایک طرف تخلیقی عمل کی پر اسراریت سے آگاہ کرتا ہے تو دوسری طرف اس نکتۂ غریب کو روشنی میں لاتا ہے کہ عظیم تر تخلیقی صلاحیتوں کی حامل شخصیت نالے کو پابند نے نہیں کر سکتی ، بلکہ اس کے برعکس اس کا اندازِ فغاں ہی چمن کی طرزِ فغاں کا تعین کرتا ہے ۔ علامہ اقبال کی ذات کی تعمیر میں اسلام اور ان کی تخلیقی شخصیت میں قرآن مجید نے جو اساسی کردار ادا کیا وہ اتنا واضح ہے کہ بطور خاص اسے اجاگر کرنے کی ضرورت نہ ہونی چاہیے لیکن

اس کے ساتھ ساتھ ہم یہ بھی دیکھتے ہیں کہ اپنی فکر کے اثباتی پہلوؤں کی وضاحت کے ضمن میں انھوں نے مسلّمات سے انحراف بھی کیا اسی لیے تو حافظ شیرازی پر اعتراضات کرکے انھوں نے خواجہ حسن نظامی اور اکبر الہ آبادی جیسی شخصیات کی مخالفت مول لینے کی جرات کی ، وہ لفظ اور معانی کی دوئی کے قائل نہ تھے جب کہ ملا محض لفظ کو لیتا ہے۔ اس لیے علامہ کی مخالفت میں اس عہد کا ملا پیش پیش نظر آتا ہے۔ جس کی انتہا تکفیر کی صورت میں ہوئی۔

اس تمہید کی ضرورت یوں محسوس ہوئی کہ پکا مسلمان ہونے کے باوجود انھوں نے اپنے آدم کو محض عبد نہ رہنے دیا۔ اس امر کے باوجود کہ وہ مقام بندگی دے کر شان خداوندی[1] لینے کے حق میں نہیں یہ اس وقت ہے جب وہ لذت عبادت کی بات کرتے ہیں لیکن جہاں تک کاروبار حیات میں انسان کی مرکزی حیثیت کا تعلق ہے تو وہ بندگی کے خوگر انسان کو نہ صرف یہ کہ خدا سے ہم کلام کرا دیتے ہیں بلکہ اس حد تک لے جاتے ہیں کہ وہ خدا سے شکوہ بھی کرتا ہے اور دل کھول کر طعنہ زنی بھی ، وہ اپنی خدمات بھی گنواتا ہے اور جواب میں وفا نا آشنائی کی بنا پر اسے ہرجائی بھی قرار دیتا ہے۔ شکوہ اپنے مزاج کے اعتبار سے واسوخت سے قریب تر نظر آتی ہے مگر کیا واسوخت کہ علامہ نے اسے قومی مرثیہ کا نقطۂ عروج بنا دیا۔

مسلمان عبادت کی صورت میں خدا کے کلام کی تلاوت کرتا ہے تو صوفی کی ریاضت ایک طرح کی خود کلامی میں تبدیل ہو جاتی ہے۔ حلاج کی 'طواسین' اسی انداز کی ایک بے حد خوبصورت خود کلامی ہے ، ابن عربی کی 'فصوص الحکم' بھی ایک اور انداز کی خود کلامی ہے لیکن مسلم مفکرین میں علامہ اقبال اسی بنا پر نمایاں ترین حیثیت اختیار کر جاتے ہیں کہ انھوں نے آدم خاکی کو خدا سے ہم کلام کرا دیا مگر یہ مکالمہ عاجزی ، انکساری اور عبودیت کے لیے نہیں بلکہ اپنے وجود کے

۱- متاع بے بہا ہے درد و سوز آرزو مندی
مقام بندگی دے کر نہ لوں شان خداوندی

(کلیات اقبال ، اردو ص : ۳۰۶)

اثبات اور ذات کے اظہار کے لیے ہے - پہلے انسان عالم آب و خاک و باد سے مکالمہ کرتا ہے:

عالمِ آب و خاک و باد! سرِ عیاں ہے تو کہ میں؟
وہ جو نظر سے ہے نہاں اس کا جہاں ہے تو کہ میں؟
وہ شبِ درد و سوز و غم کہتے ہیں زندگی جسے
اس کی سحر ہے تو کہ میں؟ اس کی اذاں ہے تو کہ میں؟
کس کی نمود کے لیے شام و سحر ہیں گرم سیر
شانۂ روز گار پر بار گراں ہے تو کہ میں؟
تو کفِ خاک و بے بصر! میں کف خاک و خود نگر!
کشت وجود کے لیے آب رواں ہے تو کہ میں؟

بادی النظر میں یہ اشعار انسان کی تعلی معلوم ہوتے ہیں لیکن میں سمجھتا ہوں کہ بات اتنی سیدھی اور سطحی نہیں ہے - اگر ہم ان اشعار کے بعض کلیدی الفاظ اور استعارات پر غور کریں تو علامہ ان کے پردے میں بہت گہری بات کہہ رہے ہیں چنانچہ 'سحر'، 'اذاں'، 'نمود'، 'بارگراں'، 'خود نگر' اور 'آب رواں' کے حوالے سے وہ انسان کی جمود شکنی کی صلاحیتوں کی طرف اشارہ کر رہے ہیں 'انسان' بھی اگرچہ 'کفِ خاک' ہے مگر وہ 'بے بصر' نہیں، کہ وہ 'خود نگر' ہے اور اس لیے تو 'کشت وجود' کے لیے وہ ثابت ہوتا ہے لیکن —— 'عالم آب و خاک و باد' سے خطاب کے بعد جب علامہ ان کے خالق سے مکالمہ آراء ہوتے ہیں تو لہجہ کی چبھن نمایاں تر نظر آتی ہے - کیا یہ اشعار انسان اور خدا کے تعلقات میں ایک نئے باب کی حیثیت نہیں رکھتے؟

اگر کج رو ہیں انجم آسماں تیرا ہے یا میرا؟
مجھے فکر جہاں کیوں ہو جہاں تیرا ہے یا میرا؟
اگر ہنگامہ ہائے شوق سے ہے لامکاں خالی
خطا کس کی ہے یا رب! لامکاں تیرا ہے یا میرا؟
اسے صبح ازل انکار کی جرأت ہوئی کیونکر؟
مجھے معلوم کیا! وہ راز داں تیرا ہے یا میرا؟
محمدؐ بھی ترا، جبریل بھی، قرآن بھی تیرا
مگر یہ حرفِ شریں ترجماں تیرا ہے یا میرا؟

اسی کوکب کی تابانی سے ہے تیرا جہاں روشن
زوال آدم خاکی زیاں تیرا ہے یا میرا؟

پہلے دو اشعار میں 'اگر کج رو ہیں انجم' اور 'ہنگامہ ہائے شوق سے ہے لامکاں خالی' کہہ کر علامہ نے انسانی دنیا کو آسمانی دنیا پر فوقیت دی ہے۔ وہ دنیا جہاں دن رات انکار ہوتا ہے اور اس دنیا کا کچھ نہیں بگڑتا مگر آسمانی دنیا میں ابلیس کے ایک انکار سے ہلچل مچ جاتی ہے چوتھے شعر میں انھوں نے یہ نظریہ پیش کیا ہے کہ مذہب اور اس کے لوازم خدا کے سہی لیکن اپنے 'حرفِ شیریں' کے باعث انسان محض کتاب خواں رہنے کی حیثیت سے بلند ہو جاتا ہے اور آخر میں وہی محبوب تصور کہ یہ انسان ہی تو ہے جس نے اس دنیا کو حقیقی معنوں میں دنیا بنایا ہے۔ ان اشعار میں علامہ نے انسان کی تخلیقی صلاحیتوں کو جس بلیغ انداز سے اجاگر کیا ہے اس کی بنا پر یہ مختصر غزل ایک طرح سے رزمیہ* انسان کی صورت اختیار کر جاتی ہے۔ اگر 'کج رو ہیں انجم' میں ایک طرح کا طعنہ ملتا ہے مگر انسان فکرِ جہاں اس لیے نہیں کرتا کہ یہ 'جہاں تیرا ہے یا میرا'؟ مگر 'محاورہ مابین خدا و انسان' میں ایک طویل تخلیقی جست کے بعد انسان اس مقام تک پہنچ چکا ہے جہاں وہ اپنے دستِ کار ساز سے فطرت کی کجی کو راستی میں تبدیل کرکے اس کی خامیاں دور کرتا نظر آتا ہے۔ یوں کہ خود یہ عمل ہی انسان کی تخلیقی صلاحیتوں کا آئینہ ثابت ہوتا ہے اور وہ نظام کائنات میں اپنی برتری بھی ثابت کرتا ہے خود لفظ 'محاورہ' بھی خاصہ معنی خیز ہے کہ (F. Steingass) کی لغت کے بموجب لفظ محاورہ کا گفتگو اور مکالمہ کے ساتھ ساتھ جواب دینا بھی ہے۔ اگر چھ اشعار کی اس مختصر نظم کو شکوہ اور جواب شکوہ جیسی طویل نظموں کے بعد پڑھیں تو اس نظم میں انسانی صورت حال تبدیل شدہ نظر آتی ہے۔ 'شکوہ' خوگرِ حمد کا تھوڑا سا گلہ تھا اور 'جواب شکوہ' خدا کا جواب، مگر 'محاورہ مابین خدا و انسان'، میں خدا انسان سے شکوہ کرتا ہے اور انسان اس کے جواب میں اپنے تخلیقی ہنر سے فطرت کی خامیاں دور کرنے کا دعویٰ کرتا ہے۔ یوں شکوہ اور جواب شکوہ کی صورت میں انسان نے خدا سے جس مکالمہ کا

آغاز کیا تھا وہ کئی برس کی تخلیقی پختگی کے بعد 'محاورہ ما بین خدا و انسان' میں منقلب صورت میں تکمیل پاتا نظر آتا ہے ــــ نظم پیش ہے۔

خدا

جہاں را ز یک آب و گِل آفریدم تو ایران و تاتار و زنگ آفریدی
من از خاک پولاد ناب آفریدم تو شمشیر و تیر و تفنگ آفریدی
تبر آفریدی نہال چمن را
قفس ساختی طائر نغمہ زن را

انسان

تو شب آفریدی چراغ آفریدم سفال آفریدی ایاغ آفریدم
بیابان و کہسار و راغ آفریدی خیابان و گلزار و باغ آفریدم
من آنم کہ از سنگ آئینہ سازم!
من آنم کہ از زہر نوشینہ سازم[۱]

جب انسان اپنی تخلیقی فعلیت کی بنا پر تسخیر فطرت کا اہل ثابت ہو گیا اور جدت طبع سے اس نے ایجادات و اختراعات کا سلسلہ بھی شروع کر دیا اور بالآخر وہ خدا سے ہم کلام بھی ہو گیا، طعنہ زن بھی ہو گیا تو پھر ـــ؟ پس چہ باید کرد؟؟ یہی وہ فکری دوراہا ہے جہاں اقبال سے پہلے نطشے پہنچتا ہے لیکن اس کا بشر نشۂ ذات میں یوں سرشار ہوا کہ خدا کی موت کا اعلان کر کے خود فوق البشر بن گیا لیکن نطشے اپنی تمام فطانت کے باوجود یہ نہ سمجھ پایا کہ یوں وہ فوق البشر ہو کر باقی لوگوں سے کٹ کر رہ گیا۔ چنانچہ فوق البشری کا اعلان ایک طرح کا غیر سماجی رویہ ثابت ہوتا ہے۔ اس ضمن میں یہ بھی واضح رہے کہ بحیثیت بشر اس کا رقیب خدا نہیں بنتا۔ اسی لیے اسے خدا کے مد مقابل آنے کی ضرورت نہ ہونی چاہیے لیکن نطشے عقل و خرد کا پروردہ تھا اسی لیے وہ اس رمز بالغ کو نہ سمجھ سکا اور یوں انسان کی برتری ثابت کرنے

۱- کلیات اقبال، فارسی ص ۲۸۴ -

کے لیے اسے خدا کے وجود سے انکار کرنا پڑا۔ جب کہ اس کے برعکس علامہ کی وجدانی بصیرت اور عشق انھیں اس خطرناک فکری دوراھے پر صراط مستقیم کے انتخاب کی صلاحیت عطا کر دیتا ہے ، اسی لیے تو ان کا انسان تخلیقی صلاحیتوں کے بھرپور اظہار اور تسخیر فطرت کے باوجود مرد مومن بن کر خدا کا نائب بننے کو وجہٗ افتخار گردانتا ہے۔ اسی لیے اگر ایک طرف یہ صورت ہے :

عروج آدم خاکی کے منتظر ہیں تمام
یہ کہکشاں ، یہ ستارے ، یہ نیلگوں افلاک ![1]

جس کی تخلیقی ترقی کا یہ عالم ہے :

عروج آدم خاکی سے انجم سہمے جاتے ہیں
کہ یہ ٹوٹا ہوا تارا مہ کامل نہ بن جائے[2]

اور جس کی انتہا یہ ہے :

فارغ تو نہ بیٹھے گا محشر میں جنوں میرا
یا اپنا گریباں چاک یا دامن یزداں چاک[3]

مگر انسان اپنی تمام تخلیقی فعلیت ، تسخیر فطرت اور ہر دم سیماب پا رکھنے والے جنون کے باوجود خدا کا باغی نہیں بنتا کیونکہ وہ بنیادی طور پر مسلمان ہے اور اس لیے بھی کہ کلمہٗ طیبہ 'من و تو' مٹا دیتا ہے :

مٹا دیا مرے ساقی نے عالم من و تو
پلا کے مجھ کو مئے لا الہ الا ھو[4]

اس لیے تو وہ مقامِ بندگی کو متاع بے بہا سمجھتا ہے :

۱۔ کلیات اقبال ، (اردو) ص : ۲۵۸۔
۲۔ ایضاً۔ ص ، ۳۰۲ ۔
۳۔ ایضاً۔ ص ، ۳۴۴ ۔
۴۔ ایضاً۔ ص ، ۳۰۵ ۔

متاع بے بہا ہے درد و سوز و آرزو مندی
مقام بندگی دے کر نہ لوں شان خداوندی[1]

اس درد و سوز و آرزو مندی نے انسان میں جس جذب و مستی کو پیدا کیا وہ صرف انسان کے قلب سوزاں سے ہی مخصوص ہے ۔ اس لیے تو یہ فرشتوں کے بس کا بھی روگ نہیں ہے :

نہ کر تقلید اے جبریل میرے جذب و مستی کی
تن آساں عرشیوں کو ذکر و تسبیح و طواف اولیٰ[2]

مگر اس مقام بندگی کی لذت اور جذب و مستی کے کیف کے باوجود علامہ انسان کی تخلیقی فعلیت پر کسی طرح کا حرف نہیں آنے دیتے ۔ چنانچہ ان کا انسان تخلیقی ہنر اور ایجادات و اختراع سے اس دنیا کو خوب سے خوب تر بنائے جاتا ہے ۔ وہ راز کن فیکون ہی نہیں بلکہ وہ خود 'کن' کہنے والا بھی ثابت ہوتا ہے :

ہے مگر اس نقش میں رنگ ثبات دوام
جس کو کیا ہوا کسی مرد خدا نے تمام[3]

علامہ اقبال کے بموجب انسان کی تخلیقی فعلیت نہ صرف اس کے اپنے وجود کے اثبات ، ذات کی تکمیل اور شعور کی پختگی کے لیے ضروری ہے بلکہ اس کے ساتھ ساتھ تخلیق ایسا آئینہ بھی ثابت ہوتی ہے جس میں انسان اپنے تخلیقی ہنر کے حسن کا نظارہ بھی کر سکتا ہے اور پھر ان سب پر مستزاد یہ کہ تخلیق کے ذریعہ وہ اس خالق کی روایت پر عمل پیرا ہوتا ہے جس نے کبھی اسے حکم عدولی کی سزا میں جنت سے نکالا تھا ۔ چنانچہ 'مرقع چغتائی' (لاہور ۱۹۲۸ء) کے انگریزی پیش لفظ میں انہوں نے فن ، فن کار ، فطرت اور خدا کے باہمی تعلق کو یوں اجاگر کیا :

''مرئی کو غیر مرئی کی صورت پذیری کی اجازت دینا اور وہ جستجو جسے علمی اصطلاح میں فطرت سے مفاہمت کا نام دیا جاتا ہے انسانی روح پر فطرت کی برتری تعلیم کر لیتا ہے ۔ قوت تو فطرت کے

۱- کلیات اقبال ، (اردو) ص ، ۳۰۶ ۔
۲- ایضاً ۔ ص ، ۲۱۵ ۔
۳- ایضاً ص ، ۹۴ ۔

مہیجات کی مزاحمت سے پیدا ہوتی ہے نہ کہ ان کی عمل پذیری کا شکار بننے سے۔ زندگی اور صحت اس مزاحمت میں پوشیدہ ہے جو 'ہے' کے مقابلہ میں 'ہونا چاہیے' کی تخلیق کرتی ہے۔ اس کے سوا باقی سب انحطاط اور موت ہے۔ خدا اور انسان دونوں ہی تخلیقِ مسلسل سے زندہ ہیں:

حسن را از خود برون جستن خطاست
آنچہ می بائست پیش ما کجاست؟[۱]

انسانیت کے لیے موجبِ خیر و برکت بننے والا فن کار زندگی سے مزاحم رہتا ہے۔ وہ خدا کا ہم نفس ہے اور اپنی روح میں زمان اور کونین کو محسوس کرتا ہے۔ فشطے (Fichte) کے الفاظ میں ایسا فن کار ''فطرت کو مکمل، وسیع اور معمور دیکھتا ہے جب کہ اس کے برعکس وہ ہے، جسے تمام اشیاء اپنے حقیقی وجود کے برعکس خام، محدود اور خالی نظر آتی ہیں۔''

''عصر جدید فطرت سے اکتساب کرتا ہے لیکن فطرت تو محض 'ہے' اور اس کی کارکردگی بنیادی طور پر 'ہونا چاہیے' کے لیے ہماری کاوشوں کی راہ میں روڑے اٹکانا ہوتا ہے لیکن فن کار کو اپنے وجود کی گہرائیوں سے یہی تو دریافت کرنا ہوتا ہے۔ جہاں تک اسلام کی ثقافتی تاریخ کا تعلق ہے تو یہ میرا عقیدہ ہے کہ صرف فنِ عمارت کی استثنائی مثال سے قطع نظر اسلام کے فن (موسیقی، مصوری حتیٰ کہ شاعری بھی) کو ابھی جنم لینا ہے —— ایسا فن جو ''تخلقوا باخلاق اللہ'' سے انسان میں ربانی صفات کا انجذاب کرتے ہوئے ''اجر غیر ممنون'' سے آرزو کی بے کرانی سے ہم کنار کرتا اور پھر بالآخر اس کے لیے دنیا میں نیابت الٰہی کا منصب حاصل کر لیتا ہے:

مقام آدم خاکی نہاد دریا بند
مسافران حرم را خدا دہد توفیق[۲]

انسان فطرت کی تسخیر کے لیے اپنے فن اور تخلیقی صلاحیتوں سے کام لے سکتا ہے اس حد تک کہ اس سے نیابت الٰہی کا منصب بھی پا سکتا ہے ——

۱۔ کلیات اقبال فارسی، ص ۵۷۹۔
۲۔ ایضاً، ص ۵۰۵۔

اور یہ اُس آدم کے لیے بہت بڑا اعزاز ہے جسے کبھی جنت سے بے دخل کیا گیا تھا ، یہ راستہ جدوجہد ، تحرک اور بے چینی کا ہے مگر ایک اور راستہ بھی ہے۔ اور وہ ہے عشق کا! یہ راستہ بھی جدوجہد تحرک اور بے چینی ہی کا ہے ۔ البتہ ان کی نوعیت تبدیل ہو جاتی ہے تخلیق کی لذت سے سرشاری کے باوجود فن کار خدا تک نہیں پہنچ سکتا لیکن علامہ کے بموجب عشق سے نہ صرف یہ کہ انسان خدا تک پہنچ سکتا ہے بلکہ عشق راستے کی تمام رکاوٹیں بھی دور کر دیتا ہے :

عشق کی اک جست نے طے کر دیا قصہ تمام
اس زمین و آسماں کو بے کراں سمجھا تھا میں[1]

جہاں تک عشق اور پھر اس عشق کے اجر عظیم کا تعلق ہے ۔ آنحضرت صلعم اس کی افضل ترین مثال ہیں کہ افضل البشر بھی تھے اور خیر البشر بھی ، وہ رحمۃ العالمین بھی تھے اور زمان و مکان پر حاوی بھی ، چنانچہ بقول علامہ :

وہ دانائے سبل ختم الرسل مولائے کل جس نے
غبار راہ کو بخشا فروغِ وادیٔ سینا
نگاہِ عشق و مستی میں وہی اول وہی آخر
وہی قرآں ، وہی فرقاں ، وہی یٰسین ، وہی طٰہٰ[2]

علامہ اقبال کے عشق رسولؐ پر بہت کچھ لکھا گیا لیکن میں سمجھتا ہوں کہ اگر اس عشق کی نفسیاتی بنیاد تلاش کرنی ہو تو یہ کہا جا سکتا ہے کہ علامہ اقبال آنحضرتؐ کی شخصیت سے ایک طرح کی نفس تطبیق کرکے اس برتر وجود کے عشق کے سہارے اپنی ذات کی تکمیل کر رہے تھے ۔ اگر ہم اس انداز سے علامہ اقبال کے عشق رسول کا مطالعہ کریں تو یہ علامہ کی زندگی میں بے حد مثبت کردار ادا کرتا نظر آئے گا !

آنحضرتؐ محض اس لیے برتر وجود نہیں کہ ہم ان کی امت ہیں بلکہ اس لیے کہ انھیںؐ معراج نصیب ہوئی ۔ معراج کے واقعہ کی اصل

۱۔ کلیات اقبال (اردو) ۔ ص ۳۱۰ ۔
۲۔ ایضاً ۔ ص ۳۱۷ ۔

اہمیت اس امر میں پوشیدہ ہے کہ آنحضرتؐ نے اپنے عمل سے یہ ثابت کر دیا کہ جو جنت ان کے جد امجد نے گنوائی تھی، انھوں نے عشق کے انعام کے طور پر اسے دوبارہ حاصل کر لیا۔ اسی لیے تو اقبال اپنے رزمیہ انسان میں اسے بے حد اہمیت دیتے ہوئے یہ کہتے ہیں :

سبق ملا ہے یہ معراج مصطفٰے سے مجھے
کہ عالم بشریت کی زد میں ہے گردوں[1]

انسان نے آدم کی صورت میں جس جنت کو گنوایا تھا، وہ آنحضرت صلعم کی صورت میں اسے پا بھی لیتا ہے۔ اب فردوس گم گشتہ انساں کے ہاتھ میں تھی وہ چاہتا تو وہ وہیں رہتا مگر ابھی نامکمل اور خام دنیا کی تکمیل کا کام ادھورا تھا، اس لیے انسان جنت سے واپس آ جاتا ہے بقول اقبال، حضرت عبدالقدوس گنگوہی اس رمز بلیغ کو نہ سمجھ سکے جبھی تو کہا کہ حضورؐ معراج سے واپس آ گئے، میں جاتا تو لوٹ کر نہ آتا — لیکن انسانی عمل اور جدوجہد کا داعی اقبال اس رمز کی تہ تک پہنچ گیا جبھی تو یہ کہا :

باغ بہشت سے مجھے حکم سفر دیا تھا کیوں
کار جہاں دراز ہے اب مرا انتظار کر[2]

۱۔ کلیات اقبال، (اردو) ص ۳۱۹ ۔
۲۔ ایضاً ۔ ص ۲۹۹ ۔

جاوید نامہ

(اشاعتِ خاص)

علامہ اقبالؒ کی اہم ترین فارسی تصنیف

''جاوید نامہ''

کا مصوّر ایڈیشن

عمدہ کاغذ ، نفیس طباعت

سائز : ۳۶ × ۲۳
۸

صفحات : ۱۶ + ۲۴۶

تصاویر : ۳۳

قیمت : -/۱۷۵ روپے

شائع کردہ :

اقبال اکادمی پاکستان

۱۱۶ - میکلوڈ روڈ ، لاہور

اقبال کا ایک نادر مکتوب

رحیم بخش شاہین

جناب پروفیسر ڈاکٹر وحید احمد ، استاذ شعبہ تاریخ ، قائد اعظم یونیورسٹی اسلام آباد کی وساطت سے کچھ عرصہ پیشتر علامہ اقبال کا ایک نادر و نایاب خط میرے ہاتھ آیا جو تقریباً ۷۰ سال پہلے کا ہے اور اقبال کے خطوط کے کسی مجموعے میں شامل نہیں ہے - یہ خط انہوں نے مس نینسی (Miss Nancy Arnold) کو لکھا تھا جو ڈاکٹر ٹامس آرنلڈ کی صاحبزادی تھیں - خط کے لب و لہجہ کی بے تکلفی اور شگفتگی کی تحسین کے لیے ضروری ہے کہ پروفیسر آرنلڈ سے اقبال کے تعلقات کا مختصر جائزہ لیا جائے ۔

پروفیسر آرنلڈ ان شخصیتوں میں سے ایک ہیں جن کے تذکرے کے بغیر علامہ اقبال کا ذکر مکمل نہیں ہوتا - آرنلڈ کئی سال تک علی گڑھ میں پڑھاتے رہے اور پھر تقریباً چھ سال تک گورنمنٹ کالج اور اس دوران میں کچھ عرصہ کے لیے اورئینٹل کالج لاہور سے بھی وابستہ رہے - اقبال کے فلسفیانہ ذوق کی تہذیب و ترقی میں ان کا بڑا ہاتھ ہے - وہ اقبال کی ذہانت کے معترف تھے اور اقبال بھی ان سے بہت متاثر تھے - پروفیسر آرنلڈ جب ملازمت سے سبکدوش ہو کر (۲۶ فروری ۱۹۰۴ء) عازم انگلستان ہوئے تو اقبال نے ان کی جدائی کو شدت کے محسوس کیا - ان کی نظم ''نالہ فراق'' (آرنلڈ کی یاد میں) ان کے دلی جذبات کی آئینہ دار ہے[۱] - ۱۹۰۵ء میں خود اقبال بھی اعلیٰ تعلیم کے لیے یورپ روانہ ہوئے اور اپنے سہ سالہ قیام یورپ کے دوران وہ پروفیسر آرنلڈ سے بڑی باقاعدگی سے ملنے اور ان کی رہنمائی سے استفادہ کرتے رہے - ان ملاقاتوں کا کچھ

۱- کلیات اقبال اردو بانگ درا ، ص ۷۶ -

ذکر عطیہ بیگم نے اپنی کتاب ''اقبال'' میں بھی کیا ہے ۔ اقبال کی نظر میں آرنلڈ کا کیا مقام تھا؟ اس کا کچھ انداز ، اقبال کی تصنیف علم الاقتصاد (۱۹۰۳ء) کے دیباچے[1] اور ان کے پی ایچ ۔ ڈی کے مقالے ''ایران میں مابعدالطبیعیات کا ارتقاء'' (انگریزی) کے انتساب سے ہو سکتا ہے[2]۔ ۹ جون ۱۹۳۰ء کو پروفیسر آرنلڈ فوت ہوئے اور ۱۰ جولائی ۱۹۳۰ء کو اقبال نے ان کی بیوہ سے تعزیت کرتے ہوئے لکھا تھا ''ان کی وفات میرے لیے ذاتی نقصان کی حیثیت رکھتی ہے ۔ کیونکہ یہ انہی کا فیض تھا جس نے میری روح کی تشکیل کی اور اسے علم کے راستے پر گامزن کیا''[3] ۔

پروفیسر آرنلڈ کے بارے میں ضروری معلومات ایک حد تک دستیاب ہیں ۔ لیکن ان کے گھرانے یعنی ان کی بیوی اور بیٹی کے بارے میں معلومات نہ ہونے کے برابر ہیں ۔ تاہم اتنا پتہ چلا ہے کہ ان کی شادی علی گڑھ کے قیام کے دوران ہوئی تھی اور غالباً اسی زمانے میں نینسی پیدا ہوئی تھی ۔ مس نینسی کے متعلق اتنا اور معلوم ہوا ہے کہ وہ اب زندہ نہیں ہیں ۔ وہ کئی سال پیشتر وفات پا چکی ہیں ۔ ان کی شادی مسٹر بارفیلڈ نامی ایک صاحب سے ہوئی تھی ۔ ان کے صاحبزادے بقید حیات ہیں جو انگلستان کے ایک تعلیمی ادارے میں کام کر رہے ہیں ۔

اقبال جب حصول تعلیم کی غرض سے یورپ میں تھے تو مس نینسی کی عمر تقریباً ۹ سال تھی ۔ عطیہ بیگم ۲ اگست ۱۹۰۷ء کی یادداشت میں ان کے بارے میں لکھتی ہیں :

''میں اور اقبال پہلے سے انتظام کرکے پروفیسر آرنلڈ کے یہاں ومبلڈن گئے ۔ میاں بیوی دونوں فرشتہ ہیں اور ایک مقدس جنت میں رہتے ہیں ان کی ۹ سالہ لڑکی بھی ماں باپ کی طرح ذہین ہے اور ایک چمکتی ہوئی

۱۔ اقبال : علم الاقتصاد ، اقبال اکادمی پاکستان ، لاہور ۱۹۷۷ء ، ص ۳۳ ۔

2. Iqbal: The Development of Metaphysics in Persia, Bazm-i-Iqbal, Lahore 1964, P 5.

3. B.A. Dar (ed.); Letters of Iqbal, Iqbal Academy, Lahore 1978, P 213.

تیتری کی طرح ادھر اُدھر پھدکتی پھرتی ہے ۔ ہم سب بہت جلد دوست بن گئے ۔ یہ لڑکی بہت زندہ دل اور خوش طبع تھی اور ساتھ ہی بہت ذہین بھی تھی[۱]''۔

اس خط سے یہ بھی ظاہر ہوتا ہے کہ نینسی کو پھولوں سے بہت لگاؤ تھا بلکہ اگر یہ کہا جائے تو بے جا نہ ہوگا کہ پورے گھرانے کو پھولوں سے خاص شغف تھا ۔ یوں بھی ان کی رہائش گاہ جس علاقے (ومبلڈن) میں تھی وہ ایک سرسبز و شاداب علاقہ ہے اور لیڈی آرنلڈ نے گھر میں اچھا خاصا باغ لگا رکھا تھا ۔ لیڈی آرنلڈ کے ذوق باغبانی اور پھولوں سے دلچسپی کا یہ عالم تھا کہ انہوں نے مشغلے کے طور پر ایک ایسی ڈائری بنا رکھی تھی جس میں مختلف اقسام کے پھولوں کے نمونے جمع کرتی رہتی تھیں ۔ اس قسم کی ڈائری کا ذکر ڈاکٹر وحید احمد نے مجھ سے کیا ہے ۔ شاید والدین کے ذوق ہی کا اثر تھا کہ مس نینسی کو بھی پھولوں سے بہت دلچسپی تھی اور شاید اسی بنا پر انہوں نے سکول میں نباتیات (Botany) کا مضمون لے رکھا تھا ۔ جس کی طرف اقبال نے اپنے خط میں اشارہ بھی کیا ہے ۔ خط سے یہ بھی ظاہر ہوتا ہے کہ مس نینسی اقبال سے بہت بے تکلف تھیں اور اقبال بھی ان سے شفقت آمیز سلوک روا رکھتے تھے ۔

اس خط میں اقبال نے مرقس (Marcas) نامی کسی شخص کا ذکر کیا ہے اس کے بارے میں تا حال کچھ معلوم نہیں ہو سکا اور نہ مس نینسی کی چچی کے بارے میں ۔ بہر حال یہ خط اقبال کی انگریزی نثر کا ایک شگفتہ اور شاداب نمونہ ہے ۔

Lahore
11th Jan. 1911

My Dear Nancy,

Last monday early in the morning when I was meditating over the vanities of life my servant brought me your Xmas card.

۱۔ عطیہ بیگم : اقبال (اردو ترجمہ) مترجم ضیاءالدین احمد برنی ، اقبال اکادمی کراچی مارچ ۱۹۶۹ء ، ص ۱۰۵ ۔

You can imagine how glad I was to receive it, especially because it put me in mind of the happy days that I had spent with my Guru in England. I am indeed thankful to you for this nice present.

I suppose you are getting on well with your lessons in Botany. When I come next time to England to Kiss the feet of my Guru, I hope you will educate me in the names of all the flowers that grow in the beautiful valleys of England. I still remember the Sweet Williams, the blue bells, the leep tulips ; so that you see that your pupil has not got a bad memory.

You know that my Guru is at present very busy-looking after the welfare of younger humanity—so do act a good Prophet between his Divinity and the poor mortal Iqbal who is anxious to know all about him. I am sure he will not strict his revelations to you which you will communicate to me in due course.

I am afraid I must close this letter now. The little black daughter of my Sice is crying downstairs, and has been disturbing my quiet since morning. She is a perfect nuisance, but I have to tolerate her, because her father is a very dutiful servant.

Please do remember me to father, mother, auntee and Marcas if you ever write to him.

Your affectionately
Md. Iqbal

Miss Nancy Arnold,
24, Launceton Place,
Kensington Gate,
(England) London W.

لاہور
۱۱ جنوری ۱۹۱۱ء

عزیز من نینسی

گذشتہ پیر کو صبح سویرے جب کہ میں زندگی کی جھوٹی رنگینیوں پر غور کر رہا تھا ۔ میرا ملازم تمہارا کرسمس کارڈ لایا ۔ تم تصور کر سکتی ہو کہ میں اسے وصول کرکے کتنا مسرور تھا خصوصاً اس بنا پر کہ اس نے مجھے وہ خوشگوار دن یاد دلا دئے جو میں نے اپنے گرو[1] کے ساتھ انگلستان میں گزارے تھے ۔ میں اس عمدہ تحفے کے لیے یقیناً تمہارا شکر گزار ہوں ۔ میرا خیال ہے کہ تم نباتیات پر اپنے اسباق سے اچھی طرح نباہ کر رہی ہو ۔ جب میں اگلی مرتبہ اپنے گرو کی قدم بوسی کے لیے انگلستان آؤں گا تو مجھے امید ہے کہ تم مجھے ان تمام پھولوں کے نام سکھاؤ گی جو انگلستان کی حسین وادیوں میں اُگتے ہیں ۔ مجھے ابھی تک سویٹ ولیمز[2] ، بلو بیلز[3] اور لیپ ٹیولپز[4] کے نام یاد ہیں (یہ نام اس لیے لکھے ہیں[5] تاکہ تمہیں معلوم ہو کہ تمہارے طالب علم کی یادداشت اتنی بری نہیں ہے ۔

تم جانتی ہو کہ میرے گرو فی‌الحال نوجوان انسانیت کی بہبود کی دیکھ بھال میں بہت مصروف ہیں ۔ لٰہذا ان کی الوہیت اور بچارے فانی اقبال کے درمیان ایک نیک پیغمبر کا کام کرو جو ان کے بارے میں سب کچھ

۱۔ پروفیسر تھامس آرنلڈ مراد ہیں ۔

۲۔ سویٹ ولیمز : سویٹ ولیم ایک سخت جان سدا بہار پھولدار پودا ہے جو آسانی سے نشو و نما پاتا ہے اور کئی برس تک قائم رہتا ہے ۔ اس میں موسم بہار میں پھول کھلتے ہیں‌جو سفید ، گہرے گلابی ، قرمزی اور سرخ رنگ کے ہوتے ہیں ۔

۳۔ بلیو بیلز : بلیو بیل سوسن کی قسم کا ایک خوشبودار پھول جس کی شکل گھنٹی کی سی ہوتی ہے ۔ اسے جرس پھول بھی کہا جاتا ہے ۔

۴۔ لیپ ٹیولپز : ٹیولپ گل لالہ کی قسم ہے ۔ گھنٹی کی شکل کا سرخ رنگ کا پھول جو موسم بہار میں کھلتا ہے ۔

۵۔ یہ الفاظ جملوں کو مربوط کرنے کے لیے بڑھائے گئے ہیں ۔

جاننے کا مشتاق ہے ۔ مجھے یقین ہے کہ وہ اپنے الہامات تم سے نہیں چھپائیں گے جو تم مجھے حسب معمول بتا دو گی ۔

مجھے افسوس ہے کہ مجھے اب یہ خط لکھنا بند کر دینا ہوگا کیونکہ نچلی منزل پر میرے سائیس کی ننھی کالی لڑکی رو رہی ہے اور وہ صبح سے میرا سکون غارت کر رہی ہے ۔ وہ مکمل طور پر ایک تکلیف دہ وجود ہے لیکن مجھے اسے برداشت کرنا پڑتا ہے کیونکہ اس کا باپ ایک بہت فرض شناس ملازم ہے ۔

براہ کرم اپنے ، والد ، والدہ ، چچی[1] اور مرقس سے میرا ذکر ضرور کرنا اگر تم اسے کبھی خط لکھو ۔

تمہارا محب
محمد اقبال

مس لینسی
۲۴ لانسٹن پلیس
کینسنگٹن گیٹ
لندن ویسٹ (انگلستان)

۱۔ Auntie اور Aunty در اصل لفظ Aunt کی جانی پہچانی صورت اور ایک طرح سے اس کی تصغیر ہیں ۔

الدر المنظوم کی تاریخی ، مذہبی اور سماجی اہمیت

محمد اسلم

حضرت مخدوم جہانیاں سید جلال الدین جہانگشت بخاریؒ کے مریدوں نے اُن کے سوانح حیات اور ملفوظات کے کئی مجموعے تیار کئے تھے ۔ ان میں سے جامع العلوم ، تاریخ محمدی ، مناقب قطبی ، خزانۂ جلالی اور جواہر جلالیہ[1] خاص طور پر مشہور ہیں ۔

جامع العلوم کا اردو ترجمہ الدر المنظوم فی ترجمہ ملفوظ المخدوم کے عنوان سے ۱۳۰۷ھ میں ملتان سے طبع ہو چکا ہے ۔ ان ملفوظات کے مطالعہ سے سلطان فیروز شاہ تغلق (۱۳۵۱ء تا ۱۳۸۸ء) کے عہد کی مذہبی ، سماجی اور ثقافتی زندگی پر ایک نئے زاویے سے روشنی پڑتی ہے ۔ اس لیے بر عظیم پاک و ہند میں مسلم دور کی تاریخ کے طالب علم کے لیے مخدوم جہانیاں کے ملفوظات کا مطالعہ ناگزیر ہے ۔

صاحب ملفوظات : صاحب ملفوظات حضرت مخدوم جہانیاں سید جلال الدین جہانگشت بخاریؒ کا اصل نام حسین تھا ۔[2] موصوف اُوچہ شریف کے مشہور روحانی پیشوا حضرت جلال الدین سرخپوش بخاریؒ (م ۱۲۹۱ء) کے

۱۔ جواہر جلالیہ مرتبہ فضل اللہ (ضخامت ۶۲۵ ورق) کا ایک نادر مخطوطہ ڈاکٹر محمد وارث ترمذی ساکن ناظم آباد کراچی کے ذاتی کتابخانے میں محفوظ ہے ۔

۲۔ محمد جعفر بدر عالم ، ملفوظات شاہ عالم ، مخطوطہ مولانا آزاد لائبریری ، مسلم یونیورسٹی علی گڑھ ، یونیورسٹی کلکشن نمبر ۱۳۰ ، ورق ۱۵۳ ب ۔

پوتے اور سید احمد کبیرؒ کے فرزند رشید ہیں ۔

جامع العلوم کے مرتب سید علاء الدین نے حضرت مخدوم جہانیاںؒ کی زبانِ فیض ترجمان سے یہ سنا تھا کہ موصوف ۷۰۷ھ (۱۳۰۷ء) میں شب برأت میں پیدا ہوئے تھے ۔[1] انہوں نے ابتدائی تعلیم اُوچہ شریف میں پائی اور نو عمری ہی میں اپنے چچا سید صدر الدینؒ کے مرید ہو گئے عالم جوانی میں مخدوم صاحب ملتان تشریف لے گئے جہاں انہوں نے حضرت ابوالفتح رکن الدین سہروردیؒ (م ۱۳۳۴ء) کی نگرانی میں علوم ظاہری اور باطنی کی تعلیم حاصل کی ۔

الدر المنظوم میں مخدوم صاحب نے بعض موقعوں پر اپنے اساتذہ کا ذکر فرمایا ہے اور اس ضمن میں اُوچہ کے قاضی بہاء الدین کا ذکر بھی کیا ہے جن سے انہوں نے ابتدائی تعلیم حاصل کی تھی ۔[2] قاضی بہاء الدین کی وفات کے بعد شیخ رکن الدینؒ نے اپنے پوتے شیخ موسیٰ اور مولانا مجد الدین کو ان کا اُستاد مقرر کیا ۔ مؤخر الذکر اُستاد سے مخدوم صاحب نے بزدوی اور ہدایہ کا درس لیا تھا ۔[3]

مخدوم صاحب فرماتے ہیں کہ جس زمانے میں موصوف ملتان میں تعلیم حاصل کر رہے تھے ، ان کے مرشد شیخ رکن الدینؒ کی اہلیہ محترمہ شیخ موصوف کے حکم سے دودھ میں میوے ابال کر انہیں بھیجا کرتی تھیں ۔[4]

مخدوم جہانیاں نے کچھ عرصہ دہلی میں حضرت شیخ نصیر الدین چراغ دہلی (م ۱۳۵۶) کی خدمت میں بھی گذارا اور ان کی نگرانی میں منازل سلوک طے کیں ۔

مخدوم صاحب کی زندگی کا بڑا حصہ حصول علم اور سیر و سیاحت میں گزرا تھا ۔ مکہ مکرمہ میں قیام کے دوران میں انہوں نے بہت سا وقت امام عبداللہ یافعی کی صحبت میں گذارا ۔ انہوں نے زمانہ طالب علمی میں حدیث اور تصوف کی جو کتابیں ملتان اور اُوچہ میں پڑھی تھیں وہ آپ نے مکہ مکرمہ اور مدینہ میں قیام کے دوران میں دوبارہ پڑھیں اور ان

۱۔ سید علاء الدین ، الدر المنظوم ، ص ۷۵ ۔

۲۔ ایضاً ، ص ۳۴۵ ۔ ۳۔ ایضاً ، ص ۶۳۸ ۔

۴۔ ایضاً ، ص ۶۹۷ ۔

کی باقاعدہ سند حاصل کی ۔ الدر المنظوم کے مطالعہ سے یہ مترشح ہوتا ہے کہ مخدوم صاحب نے حجاز میں قیام کے دوران میں صحیح بخاری ، صحیح مسلم ، مؤطا امام مالک ، جامع ترمذی ، مسند احمد ابن حنبل ، سنن بیہقی اور المستدرک کا مطالعہ کیا تھا ۔[۱] موصوف نے شیخ الشیوخ شہاب الدین ابو حفص عمر سہروردیؒ کی عوارف المعارف حرم نبوی میں شیخ عبداللہ مطری سے پڑھی ۔ مخدوم صاحب فرماتے ہیں کہ عوارف المعارف حرم نبوی میں شیخ عبداللہ مطری سے پڑھی ۔ مخدوم صاحب فرماتے ہیں کہ عوارف المعارف کا جو نسخہ ان کے زیر مطالعہ تھا وہ شیخ الشیوخ کی نظر سے گذرا ہوا تھا ۔[۲] حرمین شریفین میں قیام کے دوران میں انہیں معلوم ہوا کہ عراق کے ایک دور افتادہ گاؤں میں شیخ الشیوخ کے ایک معمر خلیفہ شیخ محمود تستریؒ مقیم ہیں اور انہوں نے عوارف المعارف شیخ الشیوخ سے سبقاً سبقاً پڑھی تھی ۔ مخدوم صاحب نے فوراً رخت سفر باندھا اور شیخ محمود تستری کی خدمت میں حاضر ہو کر اُن سے عوارف المعارف لفظاً لفظاً سنی ۔ مخدوم جہانیاں فرماتے ہیں کہ اس وقت شیخ موصوف کی عمر ۱۳۲ برس تھی اور ان کی صحت کا یہ عالم تھا کہ وہ عصاً کے سہارے چل پھر لیتے تھے ۔[۳]

مخدوم جہانیاں نے سیر و سیاحت کے دوران چھتیس حج کئے اور ربع مسکون کی سیر کرنے کے بعد بالاخر اُوچہ شریف میں مقیم ہو گئے ۔

تغلق سلاطین ان کا بڑا احترام کیا کرتے تھے ۔ سلطان محمد بن تغلق نے انہیں شیخ الاسلام کا منصب پیش کیا اور ۴۰ خانقاہیں ان کی تحویل میں دیں ۔ ایک رات انہوں نے خواب میں اپنے مرشد شیخ ابو الفتح رکن الدینؒ کی زیارت کی اور انہوں نے مخدوم صاحب کو حکم دیا کہ منصب اور خانقاہوں کی نگرانی چھوڑ کر حج بیت اللہ کے لیے چلے جائیں ۔ مخدوم صاحب اپنے مرشد کا اشارہ پاتے ہی مکہ مکرمہ روانہ ہو گئے ۔ موصوف اکثر فرمایا کرتے تھے کہ ان کے مرشد نے انہیں کیچڑ سے نکالا

۱۔ سید علاؑ الدین ، الدر المنظوم ، ص ۶۵۱ ۔

۲۔ ایضاً ، ص ۵۶۵ ۔

۳۔ ایضاً ، ص ۷۰۰ ، ۸۸۱ ، ۶۱۰ ۔

تھا ورنہ منصب اور خانقاہوں کی نگرانی ان میں تکبر پیدا کر دیتی اور وہ 'غرق' ہو جاتے ۔[1]

محمد بن تغلق کے جانشیں سلطان فیروز شاہ تغلق کو مخدوم جہانیاں کے ساتھ بڑی عقیدت تھی ۔ اس نے ٹھٹھہ کی فتح کے موقع پر مخدوم صاحب کی سفارش پر سندھیوں کا قصور معاف کر دیا اور ان کے زیر اثر اپنی مملکت میں بہت سی مفید اصلاحات نافذ کیں جن کی تفصیل فتوحاتِ فیروز شاہی اور سیرت فیروز شاہی میں موجود ہے ۔

مخدوم صاحب ہر دوسرے تیسرے سال دہلی تشریف لے جاتے تھے ۔ سلطان فیروز شہر سے باہر نکل کر ان کا استقبال کرتا اور بڑی عزت اور عقیدت کے ساتھ انہیں شہر میں لاتا ۔ مخدوم صاحب ہفتہ عشرہ بعد سلطان کو ملنے جاتے تو راستے میں ضرورتمند اپنی عرضیاں ان کی پالکی میں ڈال دیتے اور موصوف ملاقات کے وقت وہ عرضیاں سلطان کے سامنے رکھ دیتے اور وہ ان پر احکام صادر کر دیتا تھا ۔[2]

مخدوم جہانیاں کی سعی و تبلیغ سے جنوب مغربی پنجاب اور سابق ریاست بھاولپور کے کئی غیر مسلم قبیلے مشرف با سلام ہوئے ۔ انہوں نے گجرات اور کاٹھیا واڑ کی طرف خصوصی توجہ دی اور احمد آباد میں اُن کے پوتے حضرت قطب عالمؒ (م ۱۴۵۳ء) اور پڑ پوتے حضرت شاہ عالمؒ (م ۱۴۷۵ء) نے سلاطین گجرات کی سر پرستی قبول فرمائی ۔ منگرول میں مخدوم جہانیاں کے مشن کو ان کے ایک خلیفہ سید سکندر ترمذیؒ نے آگے بڑھایا ۔

مخدوم جہانیاں نے ۱۳۸۴ء میں ۷۷ سال کی عمر میں وفات پائی اور ان کے بھائی حضرت صدر الدین ابوالفضل محمد المعروف راجو قتالؒ ان کے سجادہ پر بیٹھے ۔

مخدوم جہانیاں نے بقول حضرت شاہ عالم بخاریؒ ۲۰۱۱۷۳ افراد

۱۔ سید علاءُ الدین ، الدر المنظوم ، ص ۳۱۸ ، ۹۹۷ ۔

۲۔ شیخ محمد اکرام ، آب کوثر ، مطبوعہ لاہور ۱۹۵۲ء ، ص ۳۱۴ ۔

کو بیعت کیا اور ان میں سے ۱۲۷۵۰ مریدوں کو خلافت عطا فرمائی ۔[1] ان کے خلفاء میں ان کے بھائی راجو قتال کے علاوہ سید سکندر ترمذیؒ شیخ قوام الدین عباسی لکھنویؒ اور اخی جمشید راجگیریؒ خاص طور پر مشہور ہیں ۔

ملفوظات کا آغاز : ۷۸۱ھ/۱۳۷۹ء میں جب مخدوم جہانیاں سلطان فیروز شاہ تغلق سے ملنے دہلی تشریف لے گئے تو اس زمانے میں سلطان کے انتظار میں کئی ماہ تک دہلی میں رکنا پڑا ۔ اس زمانے میں جامع ملفوظات سید علاءُ الدین علی بن سعد حسینی دس ماہ تک ان کی خدمت میں حاضر رہے اور ان کے ملفوظات جمع کرتے رہے ۔[2] سید علاءُ الدین رقمطراز ہیں کہ مخدوم صاحب نے اپنے ملفوظات کو اپنے مریدوں تک پہنچانے کا حکم دیا تھا تاکہ جو مرید ان کی صحبت میں نہیں بیٹھ سکتے وہ بھی ان سے فائدہ اٹھا سکیں ۔[3]

مخدوم صاحب کے ملفوظات بادی النظر میں کسی فقیہہ کے ملفوظات معلوم ہوتے ہیں ۔ اس سے یہ مترشح ہوتا ہے کہ انہوں نے فقہ کا بڑا گہرا مطالعہ کیا تھا ۔ ان کی مجلس میں بھی اکثر فقہی مسائل زیر بحث رہتے تھے ۔ الدر المنظوم کے مطالعہ سے یہ بھی ظاہر ہوتا ہے کہ مخدوم صاحب کی حدیث پر گہری نظر تھی اور موصوف بار بار صحاح ستہ کے حوالے دیا کرتے تھے ۔

مخدوم صاحب کی مجالس میں قوت القلوب ، قصیدۂ لامیہ ، مشارق الانوار ، عوارف المعارف ، مشکوۃ المصابیح ، شرح جامع صغیر اور فتاویٰ کامل جیسی کتابوں کا اکثر ذکر رہتا تھا ۔

الدرالمنظوم میں ایک چیز قابل توجہ ہے کہ فوائد الفواد ، خیر المجالس ، جوامع الکلم اور تحفتہ المجالس کی نسبت اس کتاب میں مشائیخ کے قطع مسافت (طیٔ الارض) تصرفات اور کشف وکرامات کا ذکر بہت زیادہ ہے ۔

۱۔ محمد جعفر بدر عالم ، ملفوظات شاہ عالم ، ورق ۱۵۴ الف ۔

۲۔ علاءُ الدین ۔ الدرالمنظوم ، ص ۵۹۵ ۔

۳۔ ایضاً ، ص ۳۸۳ ۔

ظفوا الموفین خیراً : ایک روز کسی شخص نے مخدوم صاحب سے کہا کہ چشتیہ سلسلہ کے بزرگ رمضان کے آخری عشرہ میں معتکف نہیں ہوتے ۔ حضرت نے ارشاد فرمایا کہ اعتکاف تزکیہ نفس کے لیے کیا جاتا ہے اور غالباً انہوں نے تزکیہ نفس کر لیا ہے ۔ ان کے بارے میں ہمیں نیک گمان رکھنا چاہیے ۔[1]

چلہ کشی : چشتیہ سلسلہ کے بزرگ چلہ کشی کے قائل نہ تھے ۔ اس ضمن میں حضرت بندہ نواز گیسو دراز[3] ارشاد فرماتے ہیں :

"خواجگان مادر اربعین نہ نشستہ اند"[2]

چشتی بزرگوں کے عمل کے برعکس سہروردی بزرگ چلہ کشی کے قائل تھے اور الدرالمنظوم کی روایت ہے کہ مخدوم جہانیاں چلہ کاٹا کرتے تھے ۔[3]

مخدوم جہانیاں کے معمولات : ملفوظات کے مطالعہ سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ مخدوم صاحب نماز عشاء کے بعد صلوٰۃ التوبہ ادا کیا کرتے تھے اور کبھی کبھی صلواۃ التسبیح بھی پڑھ لیا کرتے تھے ۔[4] سید علاؑ الدین لکھتے ہیں کہ موصوف حضرت خضر علیہ السلام کی زیارت کے لیے نماز ظہر کے بعد "دس رکعت ظہریہ" ادا کیا کرتے تھے ۔[5] اسی طرح موصوف صلواۃ حرز ، صلواۃ اوابین ، صلواۃ اشراق ، صلواۃ الحاجۃ ، نماز احزاب اور نماز چاشت پر بھی کاربند تھے ۔ جامع ملفوظات رقمطراز ہیں کہ مخدوم جہانیاں ۷۵ سال کی عمر میں بھی سو رکعت نفل روزانہ ادا کیا کرتے تھے ۔[6]

۱۔ سید علاؑ الدین ، الدر المنظوم ، ص ۳۵۹ ۔
۲۔ محمد اکبر حسینی، جوامع الکلم، مطبوعہ کانپور ۱۳۵۶ھ، ص ۲۳۱ ۔
۳۔ سید علاء الدین ، الدر المنظوم ، ص ۸۳ ۔
۴۔ ایضاً ، ص ۵۶ ، ۵۸ ۔
۵۔ ایضاً ، ص ۷۷ ۔
۶۔ ایضاً ، ص ۱۱۷ ۔

ابتدائی دور کے چشتی بزرگوں کے ملفوظات میں نفلی نمازوں کا ذکر کثرت کے ساتھ آتا ہے ۔ حضرت نظام الدین اولیاؒ کے ملفوظات فوائد الفواد میں صلواۃ خضر ، نماز اوابین ، قیام اللیل ، نماز تہجد ، نماز اشراق ، صلواۃ البروج ، نماز چاشت ، صلواۃ السعادت ، صلواۃ النور ، صلواۃ زوال اور صلواۃ التسبیح کا ذکر عام ملتا ہے لیکن حضرت بندہ نواز گیسو درازؒ کے ملفوظات جوامع الکلم میں نفلی نمازوں کا ذکر بہت کم ملتا ہے ۔ اس سے یہ مترشح ہوتا ہے کہ ساٹھ ستر سال کے عرصہ میں چشتیہ سلسلہ میں نفلی نمازوں کی کمی ہو گئی تھی ۔ چشتی بزرگوں کے برعکس سہروردی بزرگوں کے ہاں نفلی نمازوں میں کمی نہیں آئی تھی ۔ الدرالمنظوم میں ایسی بہت سی نمازوں کے نام ملتے ہیں جو چشتیوں کے ہاں مروج نہ تھیں ۔ ان نفلی نمازوں میں ایک صلواۃ اسمعیل بھی تھی جسے سہروردی بزرگ شب جمعہ میں ادا کیا کرتے تھے ۔[1]

مخدوم صاحب کا مسلک : مخدوم صاحب نے ایک مجلس میں حاضرین کو بتایا کہ ان کے آبا و اجداد حنفی المذہب تھے ۔[2] یہ عجیب بات ہے کہ اب ان کی اولاد میں سے بیشتر افراد اپنا آبائی مذہب ترک کر چکے ہیں ۔

درس و تدریس : دہلی میں قیام کے دوران میں لوگ مخدوم جہانیاں سے مشارق الانوار اور عقائد نسفی کا درس لیا کرتے تھے ۔[3] الدرالمنظوم کے مطالعہ سے یہ بھی واضح ہوتا ہے کہ موصوف لوگوں کو شرح لود ونہ اور فقہ اکبر پڑھایا کرتے تھے ۔ اسی طرح مخدوم صاحب اسرار الدعوات اور قرآن حکیم کا درس بھی دیا کرتے تھے ۔

قران خوانی : سہروردیوں کے ہاں قرآن خوانی پر بڑا زور دیا جاتا تھا ۔ حضرت بہأ الدین زکریاؒ کے بارے میں یہ مشہور ہے کہ موصوف ساتوں قرأتوں سے قرآن پڑھا کرتے تھے ۔[4] ان کے بارے میں یہ بھی مشہور

۱۔ سید علاؑ الدین ، الدر المنظوم ، ص ۸۶۳ ۔
۲۔ ایضاً ، ص ۳۵۴ ۔
۳۔ ایضاً ، ص ۴۵ ۔
۴۔ نور احمد خان فریدی ، بہأ الدین زکریاؒ ، مطبوعہ لاہور ۱۹۵۵ء ص ۹۰ ۔

ہے کہ انہوں نے ایک رات اپنے ساتھیوں سے کہا کہ ان میں کوئی ایسا شخص موجود ہے جو دو نفلوں میں پورا قرآن ختم کر دے ۔ جب حاضرین میں سے کسی نے اس بات کی حامی نہ بھری تو موصوف خود آگے بڑھے اور پہلی رکعت میں ایک قرآن اور چار پارے تلاوت فرمائے اور دوسری رکعت میں سورۂ اخلاص پڑھ کر دوگانہ مکمل کیا ۔[1] حضرت بہا الدین زکریاؒ نے اپنے جانشین صدر الدین عارفؒ کو یہ وصیت کی تھی کہ وہ مجذوبوں کو قرآن پڑھا کر ہوش میں لایا کریں ۔[2] حضرت بہاء الدین زکریاؒ کا قرآن حکیم سے لگاؤ ان کے مریدوں کو بھی ورثہ میں ملا تھا ۔ مخدوم جہانیاں فرماتے ہیں کہ ان کے والد بزرگوار سید احمد کبیرؒ ایک قرآن دن میں اور ایک رات میں ختم کیا کرتے تھے اور آں جناب خوف خدا کے مارے کبھی بستر پر نہ سوتے تھے ۔[3]

شاہی خاندان سے تعلقات : ایک روز شہزادہ محمود خان مخدوم صاحب کی خدمت میں حاضر ہوا تو انہوں نے اُسے کلاہ پہنائی اور کچھ تبرک دے کر رخصت کیا ۔ رخصتی کے وقت موصوف نے شہزادہ سے فرمایا کہ وہ سلطان کو اُن کا سلام پہنچا دے ۔[4] دو روز بعد شہزادہ ظفر خان ، اُس کا بیٹا ، شہزادہ تغلق شاہ اور چند اراکین سلطنت سلطان کا پیغام لے کر مخدوم جہانیاں کی خدمت میں حاضر ہوئے اور ان سے یہ التجا کی کہ سلطان کی یہ خواہش ہے کہ جناب شاہی محل میں قدم رنجہ فرمائیں مخدوم صاحب اسی وقت ان کے ساتھ چلنے کے لیے تیار ہو گئے ۔ شہزادہ تغلق شاہ نے ان کا ہاتھ پکڑ کر انہیں پالکی میں بٹھایا اور شاہی محل میں لائے ۔ نماز جمعہ کے بعد سلطان اپنے عائدین کے ساتھ مخدوم صاحب کی زیارت کو آیا ۔[5] اگلے روز سلطان فیروز شاہ کا پوتا شہزادہ مبارک خان

۱۔ اعجاز الحق قدوسی ، صوفیائے پنجاب ، مطبوعہ کراچی ۱۹۶۲ء ص ۱۱۹ ۔

۲۔ محمد قاسم فرشتہ ، تاریخ فرشتہ ، مطبوعہ بمبئی ۱۸۳۲ء ج ۲ ، ص ۷۷۰ ۔

۳۔ سید علاء الدین ، الدر المنظوم ، ص ۳۰۰ ۔

۴۔ ایضاً ، ص ۹۰۸ ۔ ۵۔ ایضاً ، ص ۹۱۳ ۔

مخدوم جہانیاں کی خدمت میں حاضر ہوا ۔ اس نے اپنے سر پر "نامشروع" ٹوپی پہنی ہوئی تھی ۔ جونہی مخدوم صاحب کی اس پر نظر پڑی انہوں نے فوراً اعتراض کیا ۔ اس سے یہ مترشح ہوتا ہے کہ مخدوم جہانیاں بڑے سے بڑے شخص کے سامنے بھی امر بالمعروف اور نہی عن المنکر سے نہیں چوکتے تھے ۔

شاہی محل میں قیام کے دوران میں سلطان فیروز تغلق اشراق کے وقت ان کی خدمت میں حاضر ہوا ۔ سلطان کی آمد کے وقت موصوف نماز اشراق ادا فرما رہے تھے ۔ سلطان ان کے قریب احتراماً کھڑا رہا اور جونہی انہوں نے سلام پھیرا ، خادم نے سلطان کی آمد کی اطلاع دی ۔ مخدوم صاحب نے سلطان سے ملاقات کی اور تھوڑی دیر بعد مولانا سراج الدین کو امام بنایا اور اس کی اقتدا میں مخدوم جہانیاں اور سلطان نے دوگانہ ادا کیا ۔ بعد ازاں مخدوم صاحب نے سلطان کو بزرگوں کے واقعات سنائے اور ان کی سفارش پر سلطان نے مستحقین کے وظائف مقرر کئے ۔[1] اس واقعہ کے بارہ دن بعد سلطان سہ بارہ مخدوم صاحب کی خدمت میں حاضر ہوا تو انہوں نے لوگوں کی عرضیاں اس کی خدمت میں پیش کیں ۔ سلطان نے ان عرضیوں پر فوراً احکام صادر کر دیئے ۔ جب تک مخدوم صاحب دہلی میں مقیم رہے شہزادہ ظفر خان اکثر ان کی ملاقات کو آتا رہا ۔[2]

جامع ملفوظات رقمطراز ہیں کہ ایک روز شہزادہ محمود خان سلطان کا پیغام لایا کہ اگر مخدوم صاحب چند روز فیروز آباد کے محل میں قیام فرمائیں تو سلطان کو ان کی زیارت کرنے میں سہولت رہے گی اور وہ جلد جلد زیارت سے مشرف ہوتا رہے گا ۔ مخدوم صاحب نے جواب میں فرمایا کہ فیروز آباد کے محل میں قیام مناسب ہے لیکن ان کے ساتھ بہت لوگ ہیں اور موصوف جہاں قیام پذیر ہیں وہاں جگہ کافی کشادہ ہے ۔ محل میں انہیں تکلیف ہو گی ۔ اس عذر کے باوجود انہوں نے ارشاد فرمایا کہ موصوف وہاں ضرور جائیں گے ۔[3]

۱۔ سید علاءُ الدین ، الدر المنظوم ، ص ۹۲۵ ۔

۲۔ ایضاً ، ص ۳۶ ۔ ۳۔ ایضاً ، ص ۹۰۷ ۔

جامع ملفوظات تحریر فرماتے ہیں کہ ایک روز خان جہاں سلطان فیروز تغلق کی طرف سے مخدوم صاحب کے لیے کپڑے لایا تو انہوں نے انہیں قبول کرتے ہوئے فرمایا کہ اگر وہ مشروع ہوں گے تو موصوف خود انہیں استعمال کریں گے اور اگر نا مشروع ہوئے تو اپنی اہلیہ کو دے دیں گے ۔[1]

ہدیہ شاہی کے بارے میں سہروردی مشائخ کا مسلک چشتی بزرگوں کے مسلک کے خلاف تھا ۔ چشتی بزرگ عموماً بادشاہوں کے ہدئیے قبول نہیں کرتے تھے لیکن سہروردی بزرگ بطیب خاطر قبول کر لیتے تھے ۔ ایک موقع پر سلطان نے خان جہاں کی معرفت کپڑوں کے چونتیس جوڑے مخدوم صاحب کی خدمت میں بھیجے ، جو انہوں نے قبول فرما لیے ۔ خان جہاں کی روانگی کے بعد موصوف نے ایک جوڑا زیب تن فرمایا اور یہ آیت پڑھی :

اطیعوا اللہ و اطیعوا الرسول و اولی الامر منکم[2]

مخدوم جہانیاں کے جانشین اور برادر اصغر شیخ راجو قتالؒ کے ساتھ بھی سلطان فیروز تغلق کے بڑے اچھے مراسم تھے اور سلطان نے انہیں ایک گاؤں بطور جاگیر ، دو ہزار ٹنکے اور خلعت بطور نذر پیش کئے تھے ۔[3] الدر المنظوم کے مطالعہ سے یہ مترشح ہوتا ہے کہ مخدوم جہانیاں کی زندگی میں راجو قتال ، سلطان فیروز تغلق اور مخدوم صاحب کے درمیان قاصد کے فرائض بھی انجام دیا کرتے تھے ۔

امراء سے تعلقات : سید علاء الدین لکھتے ہیں کہ مخدوم جہانیاں امرائے سلطنت سے میل ملاپ رکھنے کو برا نہیں سمجھتے تھے ۔ ایک روز خان جہاں اُن سے ملنے آیا تو انہوں نے اُسے شریعت کے مطابق عدل و انصاف کرنے کی تلقین فرمائی ۔[4]

شیخ محمد اکرام ''آب کوثر'' میں لکھتے ہیں کہ ابتدا میں خان جہاں

۱۔ سید علاء الدین ، الدر المنظوم ، ص ۴۱۰ ۔

۲۔ ایضاً ، ص ۴۱۲ ۔ ۳۔ ایضاً ، ص ۴۲۲ ۔

۴۔ ایضاً ، ص ۵۹ ۔

مخدوم جہانیاں سے نا خوش تھا ۔ اس نے ان کے کسی معتقد کے بیٹے کو گرفتار کرکے قید میں ڈال دیا تھا ۔ مخدوم صاحب کو اس کی خبر ہوئی تو موصوف سفارش کے لیے خان جہان کے گھر پہنچے لیکن اس نے اُن سے ملنے سے انکار کر دیا ۔ مخدوم صاحب اُنیس بار بغرض سفارش خان جہان کے گھر گئے لیکن وہ ٹس سے مس نہ ہوا اور آخری بار اس نے کہلا بھیجا کہ اب تو انہیں شرم آنی چاہیے ۔ مخدوم صاحب نے جواباً کہلا بھیجا کہ اب تو انہیں شرم آنی چاہیے ۔ مخدوم صاحب نے جواباً کہلا بھیجا کہ موصوف جتنی بار اس بے گناہ کی سفارش لے کر آتے ہیں ، انہیں اتنا ہی ثواب ملتا ہے ۔ ان کے ان الفاظ کا اس پر بڑا اثر ہوا اور اس نے اپنے کئے پر معافی مانگی ۔ اس کے بعد وہ ان کا معتقد ہو گیا ۔[۱] جامع ملفوظات لکھتے ہیں کہ ایک بار خان جہان فیروز شاہ کی طرف سے کپڑوں کا تحفہ لے کر مخدوم صاحب کی خدمت میں حاضر ہوا اور کہنے لگا کہ اگرچہ وہ دیر بعد قدم بوسی کے حاضر ہوتا ہے لیکن وہ دل و جان سے ان کا غلام ہے ۔ اتنے میں مخدوم صاحب کا ایک خادم مصری لے کر حاضر ہوا تو مخدوم صاحب نے اپنے دست مبارک سے مصری کی ایک ڈلی خان جہان کے منہ میں ڈال دی ۔[۲]

سید علاؑ الدین لکھتے ہیں کہ ایک روز مخدوم جہانیاں نے سلطان فیروز تغلق کے درباری امیر خان جہان کا بھیجا ہوا کھانا تناول فرمایا اتفاق سے اسی شب مخدوم صاحب کی نماز تہجد فوت ہو گئی ۔ اگلے روز انہوں نے اپنے معتقدین کو مخاطب کرکے فرمایا کہ یہ اسی کھانے کا اثر تھا ۔[۳] جامع ملفوظات لکھتے ہیں کہ مخدوم صاحب بادشاہ کے گھر کا کھانا تناول نہیں فرماتے تھے اور اس بارے میں ان کا یہ قول تھا کہ بادشاہوں کا مال مشتبہ ہوتا ہے ۔ بادشاہ کے گھر کا کھانا صرف اسی صورت میں جائز ہوتا ہے جب وہ قرض لے کر کھلائے ۔ فیروز شاہ تغلق جب کبھی قرض لے کر انہیں کھانا کھلاتا تھا تو موصوف ضیافت قبول کر لیتے تھے ۔[۴]

۱۔ شیخ محمد اکرام ، آب کوثر ، مطبوعہ لاہور ، ص ۳۱۵ ۔

۲۔ سید علاؑ الدین ، الدر المنظوم ، ص ۳۱۱ ۔

۳۔ ایضاً ، ص ۳۳۵ ۔ ۴۔ ایضاً ، ص ۳۴۴ ۔

شیخ ابو الفتح رکن الدین کا تصرف : مملوک سلاطین کے عہد میں بر عظیم پاک و ہند پر منگولوں کے حملے شروع ہو گئے تھے - جو خلجی اور تغلق سلاطین کے عہد میں بھی جاری رہے ۔ ملتان چونکہ سرحدی شہر تھا اس لیے منگول بلا روک ٹوک وہاں تک پہنچ جاتے اور شہر کا محاصرہ کر لیتے ۔ حضرت مخدوم جہانیاں فرماتے ہیں کہ ایک بار منگولوں نے ملتان کا محاصرہ کیا تو شیخ رکن الدین نے اپنے تصرف سے حملہ آوروں کو ملتان سے 'دفع' کیا ۔[1]

حضرت مخدوم جہانیاں شیخ رکن الدینؒ کے مرید اور خلیفہ تھے ۔ ان سے یہ روایت ہے کہ ان کے مرشد ملتانی زبان جانتے تھے ۔[2]

حضرت بہاء الدین زکریاؒ : حضرت بہاء الدین زکریاؒ بڑے مالدار تھے اور یہ بات چشتی بزرگوں کی نظروں میں بُری طرح کھٹکتی تھی ۔ سلطان التارکین صوفی حمید الدین ناگوریؒ کو حضرت بہاء الدین زکریاؒ کے مال جمع کرنے پر بڑا اعتراض تھا اور دونوں بزرگوں کی اس موضوع پر باقاعدہ خط و کتابت بھی ہوئی تھی ۔[3] حضرت بندہ نواز گیسو درازؒ نے اپنی ایک مجلس میں حاضرین کو مخاطب کرتے ہوئے فرمایا کہ مشائخ ملتان نے مال جمع کرنے پر کمر ہمت باندھی ہوئی ہے اور وہ تجارت اور سوداگری میں بھی دلچسپی لیتے ہیں لیکن ہمارے (چشتی) بزرگ دنیاوی اسباب سے کوئی تعلق نہیں رکھتے ۔[4] حضرت گیسو درازؒ کے ملفوظات میں یہ بھی مرقوم ہے کہ جب حضرت بہا الدین زکریاؒ فوت ہوئے تو انہوں نے ایک کروڑ اسی لاکھ ٹنکے ترکہ میں چھوڑے تھے ۔[5] ایک دوسرے موقع پر حضرت گیسو درازؒ نے فرمایا کہ حضرت بہا الدین زکریاؒ کی وفات کے بعد ان کے گھر سے ۹ من سونا نکلا تھا ۔[6] حضرت مخدوم

۱- سید علاء الدین ، الدر المنظوم ، ۳۶۳ -

۲- ایضاً ، ص ۳۱۷ -

۳- عبدالحق محدث ، اخبار الاخیار ، مطبوعہ دہلی ۱۳۳۲ھ ، ص ۳۰ -

۴- سید محمد اکبر حسینی ، جوامع الکلم ، مطبوعہ کانپور ۱۳۵۶ھ ، ص ۲۱۳ -

۵- ایضاً ، ص ۴۰ - ۶- ایضاً ، ص ۳۳۵ -

جہانیاں اس بات پر شاہد ہیں کہ ساٹھ ستر گاؤں حضرت زکریا کی ملک تھے اور ان میں سے کچھ گاؤں ان کے زر خرید تھے اور باقی بطور جاگیر انہیں ملے ہوئے تھے ۔ اس کے بعد مخدوم صاحب نے فرمایا کہ بابا فرید الدین مسعود گنج شکر کے پاس کوئی گاؤں نہ تھا ۔[۱]

حضرت مخدوم جہانیاں حضرت بہأ الدین زکریا کے پوتے حضرت ابو الفتح رکن الدین کے مرید تھے اور اُن کے والد بزرگوار سید احمد کبیر حضرت رکن الدین کے والد بزرگوار حضرت صدر الدین عارف سے بیعت تھے اور ان کے جد امجد سید جلال الدین سرخپوش بخاری کو حضرت زکریا سے خرقۂ خلافت ملا تھا ۔ اس لیے اس عظیم خاندان کے بارے میں موصوف دوسروں کی نسبت زیادہ اور صحیح معلومات رکھتے تھے ۔ ان ہی سے روایت ہے کہ حضرت زکریا کا انتقال منگل کے روز ہوا تھا ۔[۲]

بابا فرید الدین مسعود گنج شکر : مخدوم جہانیاں نے حضرت شیخ نصیر الدین چراغ دہلی سے بھی فیض اخذ کیا تھا اور موصوف ان کی طرف سے چشتیہ سلسلہ میں بیعت لینے کے مجاز تھے ۔[۳] مخدوم صاحب چشتیہ سلسلہ کے بزرگوں کے بارے میں بھی بڑی معلومات رکھتے تھے ۔ ان سے یہ روایت ہے کہ بابا صاحب منگل کے روز فوت ہوئے تھے ۔[۴]

مخدوم جہانیاں کی اہلیہ محترمہ : سید علاء الدین تحریر فرماتے ہیں کہ مخدوم جہانیاں کی اہلیہ محترمہ خواتین کو عوارف المعارف کا درس دیا کرتی تھیں ۔[۵] اس سے یہ مترشح ہوتا ہے کہ اس زمانے میں خواتین کو بھی کتب تصوف کے مطالعہ کا شوق تھا اور وہ عوارف المعارف جیسی بلند پایہ کتاب کا باقاعدہ درس لیا کرتی تھیں ۔ الدر المنظوم کے ایک اندراج سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ مخدوم صاحب کی رفیقۂ حیات خدا رسیدہ خاتون تھیں اور موصوفہ شب قدر کو پاتی تھیں ۔[۶]

۱۔ سید علاء الدین ، الدر المنظوم ، ص ۵۰۲ ۔
۲۔ ایضاً ، ص ۳۱۵ ۔
۳۔ ایضاً ، ص ۳۱۶ ۔
۴۔ ایضاً ص ۳۱۶ ۔
۵۔ ایضاً ، ص ۸۶ ۔
۶۔ ایضاً ، ص ۳۰۵ ۔

شیخ جمال اچویرح : شیخ جمال اُوچوی بڑے اونچے پایہ کے درویش ہوگزرے ہیں اور ایک عالم ان کی ولایت کا قائل ہے ۔ موصوف بڑی سادہ زندگی بسر کیا کرتے تھے ۔ مخدوم جہانیاں فرماتے ہیں کہ ان کی چادر ، تہمد ، کرتہ اور عمامہ ایک ٹنکے کی مالیت کا ہوتا تھا ۔[1]

ایک خدا رسیدہ سندھی خاتون : مخدوم جہانیاں فرماتے ہیں کہ سندھ میں ایک خدا رسیدہ خاتون رہتی تھی جو بڑی کامل ولیہ تھی ۔ جب مخدوم صاحب اُس سے ملے تو اس نے انہیں بتایا کہ وہ عرش ، کرسی ، لوح ، قلم ، بہشت اور دوزخ دیکھتی ہے ۔ اس نے ایک بار خدا تعالیٰ کو مخاطب کرکے یہ کہا "میں تو تیرے جمال لایزال کی شیفتہ ہوں اور تو مجھے یہ تماشا دکھاتا ہے" ۔ اس نے مخدوم جہانیاں سے درخواست کی کہ وہ خدا سے دعا کریں کہ اسے حجاب ہو جائے تاکہ وہ صرف خدا کو دیکھ سکے ۔[2]

مخدوم صاحب ارشاد فرماتے ہیں کہ ایک با سیوستان (موجودہ سیہون شریف) محبوبہ نامی ایک خاتون ان سے ملنے اُوچہ آئی ۔ وہ بڑی صاحبۂ تصرف تھی ۔[3]

اسی طرح مخدوم صاحب نے اُوچہ اور مدینہ منورہ میں دو ایسی خواتین کی موجودگی کی نشاندہی فرمائی جو کامل ولیہ تھیں ۔[4] انہوں نے ایک ایسی خاتون کو بھی دیکھا تھا جو دو نفلوں میں قرآن مجید ختم کیا کرتی تھی[5] ۔

قاضی شمس الدین : قاضی شمس الدین برادر قتلغ خان تغلق عہد کے ایک نامور عالم تھے اور سلطان محمد بن تغلق کے اُن کے ساتھ بڑے اچھے مراسم تھے۔ حضرت گیسو درازرح کے ملفوظات جوامع الکلم کے ایک اندراج سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ سلطان محمد بن تغلق انہیں اہم مذہبی اُمور میں مشورہ

۱۔ سید علاء الدین ، الدر المنظوم ، ص ۲۰۸ ۔

۲۔ ایضاً ، ص ۱۱۲ ۔ ۳۔ ایضاً ، ص ۳۰۲ ۔

۴۔ ایضاً ، ص ۸۶ ، ۱۲۵ ۔ ۵۔ ایضاً ، ص ۱۹۳ ۔

لینے کے لیے وقت بے وقت طلب کر لیتا تھا ۔[۱] ان کے بارے میں مخدوم جہانیاں فرماتے ہیں کہ موصوف شیخ علاؑ الدولہ کے مرید تھے اور آخر عمر میں بیت اللہ کے مجاور بن گئے تھے ۔ قاضی شمس الدین ذکر و شغل میں ایسے کامل تھے کہ جب وہ سوتے تو اُن کے سینے سے ذکر کی آواز سنائی دیتی تھی ۔ موصوف مکہ مکرمہ میں فوت ہوئے اور مخدوم صاحب نے ان کے جنازے میں شرکت کی تھی ۔ مخدوم جہانیاں فرماتے ہیں کہ ان کے جنازے سے بھی ذکر کی آواز سنائی دیتی تھی ۔ قاضی شمس الدین کو ام المومنین خدیجۃ الکبریٰؓ کی پائنتی اور حضرت ابراھیم بن ادھمؒ کی قبر کے جوار میں ابدی آرام گاہ ملی ۔[۲]

گرانیٔ غلہ : ۷۸۱ھ/۱۳۷۹ء میں مخدوم صاحب دہلی تشریف لائے تو امساک باراں کی وجہ سے غلہ گراں ہو گیا تھا ۔ لوگوں نے موصوف سے گرانیٔ غلہ کی شکایت کی اور بارش کے لیے دعا کی درخواست کی ۔ مخدوم جہانیاں کی دعا سے بارش برسی اور اس کے بعد غلہ ارزاں ہو گیا ۔[۳]

احتکار کی مذمت : سلاطین دہلی کے دور میں چشتی اور سہروردی بزرگوں کے جتنے ملفوظات جمع کئے گئے ہیں ، ان سب میں احتکار (ذخیرہ اندوزی) کی مذمت آئی ہے ۔ جس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ اس عہد کے معاشرہ میں بھی یہ لعنت موجود تھی ۔ سلطان التارکین صوفی حمید الدین ناگوریؒ کے ملفوظات سرور الصدور میں بھی کئی موقعوں پر احتکار کی مذمت آئی ہے[۴] ۔ سلطان التارکین فرمایا کرتے تھے کہ محتکر (ذخیرہ اندوز) کی سب سے بڑی بد بختی یہ ہے کہ لوگ جس چیز سے غمناک ہوتے ہیں وہ اس سے خوش ہوتا ہے ۔[۵] اسی طرح سلطان المشائخ نظام الدین اولیاؑ کے

۱۔ سید محمد اکبر حسینی ، جوامع الکلم ، ص ۱۷۵ ۔

۲۔ سید علاؑ الدین ، الدر المنظوم ، ص ۴۰۰ ۔

۳۔ ایضاً ، ص ۵۱ ۔

۴۔ فرید الدین محمود ، سرور الصدور ، مخطوطہ مولانا آزاد لائبریری مسلم یونیورسٹی علی گڑھ ، فارسی تصوف ۱۶۱/۲۱ ، ورق ۴۸ ۔

۵۔ خلیق احمد نظامی ، ''ملفوظات کی تاریخی اہمیت'' مضمون مشمولہ نذر عرشی ، مطبوعہ دہلی ۱۹۶۵ء ، ص ۴۴۴ ۔

ملفوظات فوائد الفواد میں مرقوم ہے کہ لاہور محض اس وجہ سے برباد ہوا کہ وہاں کے تاجر لین دین میں ایماندار نہیں تھے ۔[1] حضرت گیسو دراز کے ملفوظات میں مرقوم ہے کہ سفر گجرات کے دوران میں چند سوداگر اُن کی خدمت میں حاضر ہوئے تو انہوں نے انہیں مخاطب کر کے احتکار کی مذمت فرمائی[2] مخدوم جہانیاں نے بھی اپنی ایک مجلس میں احتکار کی مذمت کرتے ہوئے محتکر کو ملعون کہہ کر پکارا ہے ۔[3] پروفیسر خلیق احمد نظامی تحریر فرماتے ہیں کہ بار بار ان ملفوظات میں اس عنوان پر گفتگو دیکھ کر اندازہ ہوتا ہے کہ صوفیا نے سماج کے فاسد عناصر کی روک تھام کی تھی ۔[4]

کھانے کے آداب : مخدوم جہانیاں کھانے سے پہلے ہاتھ نہ دھوتے تھے اور اسے فقیروں کا طریقہ بتاتے تھے ۔ (ویسے موصوف ہاتھ دھونا مستحب سمجھتے تھے) ۔ کھانے کے بعد آنجناب ہاتھ دھونے سنت سمجھتے تھے اور ہاتھ دھلانے والے کو یہ دعا دیتے تھے :

طھرک اللہ من الذنوب و براک من العیوب[5]

سالک کون ہے ؟ مخدوم جہانیاں فرماتے ہیں کہ سالک کو چاہیے کہ وہ دن رات میں چار ہزار نفل ادا کرے ۔ اگر یہ ممکن نہ ہو تو پھر ہزار نفل ادا کرے ۔ اگر اس میں اتنی سکت نہ ہو تو پھر ایک ہزار نفل ضرور ادا کرے ، ورنہ وہ سالک کہلانے کا مستحق نہیں ہے ۔[6]

مخدوم صاحب فرماتے ہیں کہ سالک کو گوشت بہت کم استعمال

۱۔ امیر حسن علاؑ سجزی ، فوائد الفواد ، مطبوعہ لاہور ۱۹۶۶ء ، ص ۲۰۲ ۔

۲۔ سید محمد اکبر حسینی ، جوامع الکلم ، ص ۱۵ ۔

۳۔ سید علاؑ الدین ، الدر المنظوم ، ص ۴۴۵ ۔

۴۔ خلیق احمد نظامی ، ملفوظات کی تاریخی اہمیت'' مضمون مشمولہ نذر عرشی ، ص ۴۴۴ ۔

۵۔ سید علاؑ الدین ، الدر المنظوم ، ص ۱۰۶ ۔

۶۔ ایضاً ، ص ۱۱۷ ۔

کرنا چاہیے اور اُسے چاہیے کہ وہ ہفتہ میں ایک یا دو بار سے زیادہ گوشت نہ کھائے اور گوشت کا وزن پچاس درہم (تین چھٹانک) سے زیادہ نہیں ہونا چاہیے ۔[۱] موصوف فرماتے ہیں کہ ان کے مرشد شیخ رکن الدینؒ دودھ کے ایک پیالے میں چند میوے ڈالتے اور انہیں جوش دے کر استعمال فرماتے ۔ شیخ موصوف روز و شب میں اس کے علاوہ اور کوئی غذا استعمال نہ کرتے تھے ۔ ان کے اہل خانہ کو ان کی صحت کے بارے میں تشویش لاحق ہوئی اور انہوں نے ملتان کے ایک ماہر طبیب فرید کو بلا بھیجا ۔ شیخ رکن الدینؒ کے اہل خانہ نے فرید کو بتایا کہ موصوف کی خوراک بہت کم ہے اور آنجناب معمولی سی خوراک پر گذارا کرتے ہیں ۔ اس نے بطور نمونہ وہ غذا استعمال کی اور کہا کہ اُسے ہفتہ بھر اور کسی غذا کی حاجت نہیں ۔[۲]

پیر کی تعریف : مخدوم جہانیاں فرماتے ہیں کہ ایسے شخص کا مرید ہونا چاہیے جس کے مرید و معتقد علمائے زمانہ ہوں ۔ موصوف فرمایا کرتے تھے کہ اس راہ میں بہت لوگ ہلاک ہوئے اور ان کا دین برباد ہوا ۔[۳] مخدوم صاحب کے اس ارشاد سے یہ مترشح ہوتا ہے کہ مرشد کو شریعت کا پابند ہونا چاہیے اور اس کے مریدوں میں بھی پابند شریعت لوگ اور علماؑ ہونے چاہیں ۔ علماؑ کی شرط انہوں نے اس لیے لگائی کہ وہ کسی جاہل فقیر اور ملامتی درویش کے معتقد نہیں ہوتے ۔

مکہ مکرمہ کا دستور : مخدوم جہانیاں مدتوں تک مکہ مکرمہ میں مقیم رہے تھے ، اس لیے موصوف وہاں کے رسم و رواج سے بخوبی واقف تھے ۔ انہوں نے ایک موقع پر یہ فرمایا کہ انہوں نے مکہ مکرمہ میں یہ دیکھا کہ وہاں کی سمجھدار خواتین اپنے شوہروں کو اس بات کا ”حکم“ (اجازت نہیں) دیتی تھیں کہ وہ جوان کنیزوں سے مجامعت کیا کریں تاکہ وہ حرام کاری سے محفوظ رہیں ۔[۴]

الدر المنظوم میں ایک غلط روایت : سید علاؑ الدین رقمطراز ہیں کہ

۱۔ سید علاؑ الدین ، الدر المنظوم ، ص ۶۰۵ ۔

۲۔ ایضاً ، ص ۶۰۷ ۔ ۳۔ ایضاً ، ص ۳۲۰ ۔

۴۔ ایضاً ، ص ۱۳۷ ۔

مخدوم صاحب نے ایک مجلس میں ارشاد فرمایا کہ حسین بن منصور حلاج کے قتل کا فتویٰ قاضی ابو یوسفؒ نے لکھا تھا ۔[۱] یہ روایت صحیح نہیں ہے ۔ حلاج کو ۳۰۹ھ میں تختۂ دار پر چڑھایا گیا تھا اور قاضیٔ موصوف اس واقعہ سے ۱۲۷ سال قبل ۱۸۲ھ میں انتقال فرما چکے تھے ۔ معلوم ہوتا ہے کہ کسی جاہل متصوف نے قاضی صاحب کی دشمنی میں یہ روایت گھڑ کر مشہور کر دی اور مخدوم صاحب نے سنی سنائی بات مجلس میں بیان کر دی ۔

دہلی کے حفاظتی بند : الدر المنظوم میں بند چندن دریا ، بند فتح خان ، بند نائب باریک اور ''ایک اور بند'' کا ذکر آیا ہے ۔[۲] اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ سلاطین دہلی نے شہر کو دریائے جمنا کی طغیانی سے محفوظ رکھنے کے لیے مختلف جگہوں پر بند تعمیر کروائے تھے ۔ فتح خان سلطان فیروز تغلق کا بڑا بیٹا تھا جو اپنے باپ کی زندگی میں ہی انتقال کر گیا تھا ۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ سلطان فیروز شاہ نے اپنے مرحوم بیٹے کی یاد میں بند فتح خان تعمیر کروایا تھا ۔

شاہی نوبت : مخدوم جہانیاں فرماتے ہیں کہ سلطان فیروز شاہ تغلق کے عہد میں دہلی میں پانچوں نمازوں کے وقت اور رات کو سونے کے وقت کا اعلان کرنے کے لیے نوبت بجائی جاتی تھی ۔[۳]

مخدوم صاحب کئی بار دہلی تشریف لے گئے اور کئی کئی ماہ تک وہاں قیام پذیر رہے ۔ موصوف اس بات کے شاکی تھے کہ دہلی والے ڈھنگ سے کسی کی دعوت نہیں کرتے ۔[۴]

ہندوستان کی عظمت : حضرت امیر خسروؒ کی طرح مخدوم جہانیاں بھی ہندوستان کی عظمت کے قائل تھے ۔ موصوف اکثر فرمایا کرتے تھے کہ مکہ مکرمہ اور مدینہ منورہ کے بعد ہندوستان کی عظمت مسلمہ ہے ۔[۵]

جنسی مسائل پر گفتگو : چشتیہ سلسلہ کے اکابرین میں سے سلطان المشائخ نظام الدین اولیاءؒ ، حضرت نصیر الدین چراغ دہلیؒ اور حضرت

۱۔ سید علاءؒ الدین ، الدر المنظوم ، ص ۱۳۳ ۔

۲۔ ایضاً ، ص ۱۳۵ ، ۴۷ ۔ ۳۔ ایضاً ، ص ۴۷ ۔

۴۔ ایضاً ، ص ۳۳ ۔ ۵۔ ایضاً ، ص ۵۳ ۔

بندہ نواز گیسو درازؒ کے ملفوظات میں عشق و محبت کے واقعات تو کہیں کہیں آ جاتے ہیں لیکن جنسی مسائل پر ان بزرگوں کی محفل میں گفتگو نہیں ہوتی تھی ۔ چشتی بزرگوں کے برعکس سہروردی اور شطاری بزرگوں کی مجالس میں جنسی مسائل پر کھل کر گفتگو ہوا کرتی تھی ۔ مشہور شطاری بزرگ حضرت محمد غوث گوالیاریؒ نے تو بحر الحیاۃ میں ایک باب ہی اس موضوع پر باندھا ہے ۔ مخدوم جہانیاں کے ملفوظات جس وقت جمع کئے گئے اس وقت آن کی عمر ۷۵ برس کے لگ بھگ تھی ، اس کے باوجود موصوف بڑے وثوق کے ساتھ ''ہندوی زبان'' میں جنسی مسائل پر گفتگو کیا کرتے تھے ۔[1]

مخدوم جہانیاں کی وسیع المشربی : مخدوم جہانیاں اپنے ملنے والوں کو یہ تلقین کیا کرتے تھے کہ فرضں میں چاروں مذاہب کے مطابق عمل کرو تا کہ جس مذہب کا آدمی ملنے آئے وہ بآسانی اس کی اقتدا کر سکے ۔[2]

الدر المنظوم میں مرقوم ہے کہ مخدوم جہاں دہلی میں قیام کے دوران میں علیل ہو گئے ۔ دہلی میں اس زمانے میں بہت سے مسلمان اطبا موجود تھے لیکن انہوں نے ایک ہندو طبیب سے علاج کرایا ۔[3] اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ موصوف غیر مسلم طبیب سے علاج کرانا جائز سمجھتے تھے ۔ اس سے ان کی وسیع المشربی کا بھی پتہ چلتا ہے ۔

عورت کو بیعت کرنے کا طریقہ : اگر کوئی عورت مخدوم صاحب کی مرید ہونا چاہتی تو موصوف ایک چادر اس پر ڈال دیتے ۔ اگر وہ عورت ان کی ہم عمر ہوتی تو اسے اپنی بہن بنا لیتے اور اگر چھوٹی ہوتی تو اُسے بیٹی کہہ کر پکارتے ۔ اس کے بعد مخدوم صاحب اس کے محرم سے کہتے کہ اُسے تین بار استغفار پڑھا دے ۔ موصوف نے اُسے مریدی میں قبول کر لیا ہے ۔[4]

فرامیر کے بارے میں مخدوم جہانیاں کی رائے : مخدوم صاحب فرماتے ہیں کہ چاروں مذاہب میں ، بجز نکاح کے ، دف بجانا حرام ہے ۔ اسی

۱۔ سید علاء الدین ، الدر المنظوم ، ص ۱۰۴ ۔
۲۔ ایضاً ، ص ۲۰۶ ۔ ۳۔ ایضاً ، ص ۱۹۱ ۔
۴۔ ایضاً ، ص ۶۱ ، ۶۲ ۔

طرح جنگ اور قافلے کی روانگی کے وقت طبل بجانا جائز ہے ۔ ان دو موقعوں کے علاوہ طبل بجانا جائز نہیں ہے ۔[۱] جامع ملفوظات تحریر فرماتے ہیں کہ ایک شخص نے مخدوم صاحب کی موجودگی میں نے بجانا شروع کی تو موصوف نے اس سے فرمایا کہ یہ فعل جائز نہیں ہے ۔ اسی طرح موصوف گانا سننا جائز نہیں سمجھتے تھے ۔[۲]

سید علاء الدین رقمطراز ہیں کہ مخدوم صاحب بغیر مزامیر کے قوالی سننے کے قائل تھے اور کبھی کبھی سن بھی لیا کرتے تھے ۔[۳]

خطبہ جمعہ میں ظالم سلاطین کا ذکر : مخدوم جہانیاں فرماتے ہیں کہ نمازیوں کو چاہیے کہ وہ خطبہ کے دوران میں حرکت نہ کریں اور اسے بالکل نماز ہی کی طرح جانیں ۔ البتہ جب خطیب سلاطین کا ذکر کرے تو پھر نمازی تسبیح کرے ، نماز پڑھے ، تعویز لکھے یا تلاوت شروع کر دے ۔ ان باتوں کی اجازت دینے سے مخدوم صاحب کا مقصد یہ تھا کہ ظالم سلاطین کا ذکر نمازیوں کے کانوں میں نہ پڑے ۔ موصوف فرماتے ہیں کہ خطباً سلاطین کو ان صفات سے متصف کرتے ہیں جو اُن میں نہیں ہوتے ۔[۴]

قبول اسلام کا واقعہ : دہلی میں قیام کے دوران میں ایک غیر مسلم مخدوم جہانیاں کی خدمت میں حاضر ہو کر مشرف بہ سلام ہوا ۔ موصوف نے اُسے تلقین فرمائی اور پہننے کے لیے کپڑے عنایت فرمائے ۔ بعد ازاں انہوں نے اُس سے دریافت فرمایا کہ کیا اس نے اپنا سر دھویا ہے ؟ اس نے اثبات میں جواب دیا تو مخدوم صاحب نے فرمایا کہ عام آدمی کے لیے اتنا ہی کافی ہے لیکن اگر مسلمان ہونے والا جنبی ہو تو اُسے غسل کرنا چاہیے ۔

مخدوم صاحب نے حاضرین مجلس کو مخاطب کرتے ہوئے فرمایا کہ امام مالک بن انسؒ اور امام احمد بن حنبلؒ کے نزدیک نو مسلم پر ہر حال میں غسل واجب ہے ۔ مخدوم صاحب نے حاضرین میں سے کسی شخص کو کہا کہ وہ اس نو مسلم کو تھوڑا سا قرآن سکھا دے تاکہ

۱۔ سید علاء الدین ، الدر المنظوم ، ص ۲۰۶ ، ۲۰۷ ۔
۲۔ ایضاً ، ص ۲۱۹ ۔ ۳۔ ایضاً ، ص ۸۸ ۔
۴۔ ایضاً ، ص ۴۷۵ ۔

امام ابو حنیفہؒ کے قول پر اس کی نماز درست ہو جائے۔[1]

جامع ملفوظات رقمطراز ہیں کہ ایک ہندو عورت مشرف بہ سلام ہو کر مخدوم صاحب کی مرید ہو گئی۔ وہ ساری رات عبادت میں گزارتی تھی اور اس کی نیکی اور تقویٰ کے طفیل اس کا سارا خاندان مسلمان ہو گیا۔ سید علاؑ الدین تحریر فرماتے ہیں کہ مخدوم صاحب اس عورت کی ولایت کے قائل تھے۔[2]

تفسیر الکشاف کے بارے میں رائے : جامع ملفوظات تحریر فرماتے ہیں کہ مخدوم صاحب طالب علموں کو ہمیشہ تفسیر مدارک کا درس دیا کرتے تھے۔ موصوف الکشاف کے بارے میں فرمایا کرتے تھے کہ علماء حجاز مقدس میں اسے پڑھانے سے منع کرتے تھے۔ الکشاف کے مصنف جار اللہ زمخشری عقیدے کے لحاظ سے معتزلی تھے اس لیے وہ تفسیر میں اپنے عقیدے کے مطابق دلائل پیش کرتے ہیں۔ صاحب مدارک چونکہ مذہباً سنی تھے اس لیے ان کی تفسیر میں کوئی بات خلاف عقیدہ نہیں ملتی۔[3]

قرآن پاک کی ایک الایاب تفسیر : مخدوم جہانیاں فرماتے ہیں کہ ان کے دادا مرشد حضرت صدر الدین عارفؒ پر معانی کا القا ہوتا تھا اور آنجناب قرآن حکیم کی تفسیر لکھنا چاہتے تھے۔ انہوں نے جب اپنے والد بزرگوار حضرت بہاؑ الدین زکریاؒ سے تفسیر لکھنے کی اجازت چاہی تو انہوں نے اس کی اجازت نہ دی۔ حضرت زکریاؒ نے اپنے فرزند گرامی کو مخاطب کرتے ہوئے فرمایا کہ ان کی تفسیر علم لدنی پر مبنی ہو گی جو عوام کی سمجھ سے بالا ہو گی ، اس لیے وہ ان حقایق کا انکار کرکے خواہ مخواہ گناہ کے مرتکب ہوں گے۔ حضرت صدر الدین عارفؒ نے اپنے والد بزرگوار کی بات سن کر تفسیر لکھنے کا ارادہ ترک کر دیا۔ حضرت قاری شیخ جمال الدین کے فرزند نے ''معانی الہام'' کے عنوان سے قرآن حکیم کی ایک تفسیر لکھنا شروع کی تھی جس کی سات جلدیں مکمل ہو چکی تھیں۔ فاضل مفسر نے مخدوم جہانیاں کی زبان فیض ترجمان سے حضرت عارفؒ والا واقعہ سن کر اپنی تفسیر کا مسودہ مخدوم صاحب کے حوالے کر دیا ،

۱۔ سید علاؑ الدین ، الدر المنظوم ، ص ۲۰۳۔

۲۔ ایضاً ، ص ۹۲۷۔ ۳۔ ایضاً ، ص ۹۰۳۔

جسے انہوں نے اپنی اہلیہ محترمہ کے پاس بھیج دیا۔[۱]

حضرت فاطمہؓ کے بارے میں ایک غلط روایت : جامع ملفوظات رقمطراز ہیں کہ ایک روز مخدوم جہانیاں نے فرمایا کہ جب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو معراج ہوئی تو انہوں نے جنت میں ایک سیب کھایا جس سے حضرت فاطمہؓ کا نطفہ بنا۔[۲] سیدہ فاطمہؓ کے بارے میں یہ روایت کسی جاہل صوفی یا ان پڑھ سبائی کی وضع کردہ ہے۔ یہ بڑی حیرانی کی بات ہے کہ مخدوم صاحب بھی اسے صحیح سمجھ بیٹھے ہیں۔

حضرت فاطمہؓ کے سوانح حیات پر ڈاکٹر سیدہ اشرف ظفر صاحبہ نے "الفاطمہ" کے عنوان سے ایک تحقیقی کتاب تحریر کی ہے۔ انہوں نے مختلف حوالوں سے حضرت فاطمہؓ کی ولادت آنحضرتؐ کی بعثت کے ایک سال بعد، دو سال بعد، پانچ سال بعد اور ہجرت سے آٹھ سال آٹھ ماہ اور بائیس روز قبل بتائی ہے۔[۳] موصوفہ خود کسی نتیجے پر نہیں پہنچ پائیں۔ تاہم ان تمام تاریخوں کو مد نظر رکھتے ہوئے یہ ثابت ہوتا ہے کہ ۱۰ نبوت میں جب حضرت خدیجہؓ اور ابو طالب کی وفات ہوئی۔[۴] تو اس وقت حضرت فاطمہؓ پانچ، آٹھ یا نو برس کی تھیں۔ یہ ایک حقیقت ہے کہ آنحضرتؐ کو حضرت خدیجہؓ اور ابوطالب کی وفات کے بعد ستائیس رجب ۱۰ نبوت کو معراج ہوئی تھی۔[۵] اس لیے شب معراج میں آنحضرتؐ کا سیب کھانا اور اس سے حضرت فاطمہؓ کا نطفہ پیدا ہونا قطعاً غلط ہے۔ یہ روایت گھڑنے والے نے اتنا سوچنے کی زحمت نہیں کی کہ سیدہ فاطمہؓ حضرت خدیجہؓ کی بیٹی ہیں اور حضرت خدیجہؓ واقعہ معراج سے پہلے فوت ہو چکی تھیں۔ واقعہ معراج سے اڑھائی سال بعد آنحضرتؐ نے ہجرت فرمائی اور مدینہ تشریف لانے کے ڈیڑھ سال بعد حضرت فاطمہؓ کا نکاح ہو گیا تھا۔

۱- سید علاء الدین، الدر المنظوم، ص ۱۵۹۔

۲- ایضاً، ص ۹۶۷۔

۳- سیدہ اشرف ظفر، الفاطمہ، مطبوعہ لاہور ۱۹۷۳ء ص ۱۵، ۱۶۔

4- Watt, M; Muhammad At Mecca. London : 1953, P 58.

۵- قاضی سلیمان منصور پوری، رحمتہ للعالمین، مطبوعہ علمی پرنٹنگ پریس لاہور- ج ۱، ص ۷۷۔

قبروں پر قرآن خوانی کا حکم : مخدوم جہانیاں قبروں پر بلند آواز سے قرآن پڑھنے کو بدعت سمجھتے تھے ۔[1] اسی طرح جو لوگ صندوق میں سیپارے رکھ کر قبروں پر لے جاتے اور پڑھتے ہیں ، مخدوم صاحب اسے بھی مکروہ سمجھتے تھے ۔[2] آج اگر کوئی شخص مخدوم جہانیاں کے طریقے پر عمل کرے تو خوش عقیدہ لوگ اُس کے پیچھے پڑ جائیں ۔ جس طرح مخدوم صاحب قبروں پر سیپارے لے جانے کو ناجائز سمجھتے تھے ، اسی طرح ان کے ازدیک قبروں پر کھانا پینا بھی مکروہ تحریمی ہے ۔[3]

چلہ کشی : الدر المنظوم کے مطالعہ سے یہ مترشح ہوتا ہے کہ سہروردی مشائخ چلہ میں بیٹھتے تھے ۔[4] سہروردی مشائخ کے برعکس چشتی سلسلہ کے بزرگ چلہ کشی کے قائل نہیں تھے ۔ خواجہ معین الدین اجمیریؒ کے حضرت سید علی ہجویریؒ کے مزار پر چلہ کاٹنے یا بابا فرید الدین مسعود گنج شکرؒ کے اُچ کے ایک کنوئیں میں چلہ معکوس کاٹنے اور لاہور میں ڈپٹی کمشنر کے دفتر کے نزدیک ایک ٹیلے پر چلہ کاٹنے کی جو روایت تذکروں میں پائی جاتی ہیں ، ان کی کوئی وقعت نہیں ہے ۔ حضرت بندہ نواز گیسو درازؒ کا شمار چشتیہ سلسلہ کے اکابرین میں ہوتا ہے ۔ موصوف جوامع الکلم میں فرماتے ہیں :

''خواجگان ما در اربعین نہ نشستہ اند''[5]

ملتان اور اُوچہ کے درمیان ذریعہ' سفر : الدر المنظوم کے مطالعہ سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ اس زمانے میں لوگ ملتان اور اُوچہ کے درمیان عموماً کشتیوں میں سفر کرتے تھے ۔ مخدوم صاحب نے بھی ایک بار حضرت رکن الدینؒ کی ذاتی کشتی میں ملتان سے اُوچہ تک سفر کیا تھا ۔[6]

ترک معاشرہ کی لعنت : مخدوم جہانیاں کی ایک مجلس میں لوطیوں کا ذکر آیا ہے ۔ ہمارے خیال میں اس دور کے ترک معاشرے میں یہ چیز

۱۔ سید علاءُ الدین ، الدر المنظوم ، ص ۲۲۰ ۔
۲۔ ایضاً ، ص ۸۷۲ ۔ ۳۔ ایضاً ، ص ۸۷۲ ۔
۴۔ ایضاً ، ص ۸۶۳ ۔
۵۔ محمد اکبر حسینی ، جوامع الکلم ، ص ۲۳۱ ۔
۶۔ سید علاءُ الدین ، الدر المنظوم ، ص ۵۹۴ ، ۶۳۹ ۔

عام تھی - مخدوم صاحب کو ان کا ذکر کرنے کی ضرورت اس لیے پیش آئی کہ ان کے دور میں ترک بد کردار ہو چکے تھے اور ہم جنسی کی وبا عام ہو رہی تھی - اس لئے انہوں نے اصلاح معاشرہ کی خاطر انہیں سخت تنبیہ فرمائی - مخدوم صاحب فرماتے ہیں کہ اگر کوئی شخص مرد بے ریش کو شہوت کی نظر سے دیکھے تو اُسے اتنا گناہ ہوتا ہے جتنا ستر نبیوں کو قتل کرنے سے ہوتا ہے ، حالانکہ ایک نبی کو قتل کرنے سے ہی قاتل کافر ہو جاتا ہے - موصوف فرماتے ہیں کہ لوطی اگر دنیا بھر کے دریاؤں کے پانی سے غسل کرے تب بھی پلید ہی رہے گا اور قیامت کو بھی پلید ہی اٹھے گا اور اسی پلیدی کی حالت میں وہ دوزخ میں جائے گا -[۱]

الدر المنظوم کی تصنیف کے ۲۱ سال بعد جب سید محمد اکبر حسینی نے حضرت گیسو دراز[ؒ] کے ملفوظات جمع کئے تو اُن میں بھی لوطیوں کا ذکر موجود ہے -[۲] جس زمانے میں حضرت مخدوم جہانیاں کے ملفوظات جمع کئے جا رہے تھے تقریباً انہی دنوں سلطان فیروز شاہ تغلق نے ''فتوحات فیروز شاہی'' لکھی - اس نے بھی اپنی تصنیف میں لوطیوں کی موجودگی کی نشاندہی کی ہے جنہیں اس نے عبرتناک سزا دی تھی -[۳]

زمانے کا شکوہ : مخدوم جہانیاں اپنے زمانے کے بے حد شاکی تھے اور ان کے عہد میں معاشرے میں جو برائیاں پیدا ہو چکی تھیں وہ ان سے اس قدر نالاں تھے کہ وہ عوام سے الگ تھلگ ہو کر زندگی گزارنا چاہتے تھے - جامع ملفوظات رقمطراز ہیں کہ ایک روز مخدوم صاحب نے فرمایا کہ زمانہ بہت برا ہو گیا ہے ، لہذا اس زمانے میں پہاڑوں میں جا کر رہنا چاہیے -[۴]

فیروز شاہ تغلق کے دور حکومت کو امن و امان کا دور کہا جاتا ہے لیکن اس کے باوجود اُس عہد میں چوری چکاری عام تھی - مخدوم

۱- سید علاء الدین ، الدر المنظوم ، ص ۲۳۰ -

۲- محمد اکبر حسینی ، جوامع الکلم ، ص ۵۲ -

۳- سلطان فیروز شاہ ، ''فتوحات فیروز شاہی'' مشمولہ تاریخی مقالات، مطبوعہ لاہور ۱۹۷۰ء ، ص ۱۸۶ -

۴- سید علاء الدین ، الدر المنظوم ، ص ۲۵۰ -

جہانیاں اس بات کے شاکی تھے کہ ان کی چیزیں چوری ہو جاتی ہیں ۔[1] اگر مخدوم صاحب جیسے بزرگوں کی اشیاء بھی لوگ اڑا لے جاتے تھے تو پھر غریب عوام کی کیا حالت ہو گی ؟

نبیرۂ امیر خسرو : امیر خسروؒ کے نواسے خواجہ خسرو دہلوی ، جو خسرو ثانی کے لقب سے ملقب تھے ، بزرگان دین سے بڑی عقیدت رکھتے تھے ۔ سید علاء الدین تحریر فرماتے ہیں کہ موصوف اکثر مخدوم جہانیاں کی صحبت میں بیٹھا کرتے تھے ۔[2] الدر المنظوم کی تکمیل کے ۲۱ برس بعد جوامع الکلم مرتب ہوئی تو اس میں بھی خسرو ثانی کا ذکر ملتا ہے ۔ جب تک بندہ نواز گیسو درازؒ دہلی میں مقیم رہے ، خسرو ثانی ان سے ملتے رہے ۔[3]

حجامت بنوانے کی اجازت : مخدوم جہانیاں فرماتے ہیں کہ اگر کوئی شخص اپنے سر پر اُسترا پھروانا چاہے تو اُسے چاہیے کہ پہلے اپنی بیوی سے اجازت حاصل کرے ۔ اگر وہ غیر شادی شدہ ہو تو اس صورت میں اپنی والدہ سے اس امر کی اجازت لے لے ۔ ایسا نہ ہو کہ اس کی یہ بیت کذائی اس کی بیوی یا والدہ کو اچھی نہ لگے ۔[4] یہاں ہمیں حضرت عبداللہ ابن عمرؓ کا قول یاد آتا ہے ۔ موصوف فرماتے ہیں کہ جس طرح وہ یہ چاہتے ہیں کہ ان کی بیوی بن سنور کر رہے ، اسی طرح اس کے دل میں بھی یہ بات آتی ہو گی کہ اس کا خاوند اپنی وضع قطع درست رکھے ۔

تصوف کا زوال : الدر المنظوم کے مطالعہ سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ مخدوم جہانیاں کی زندگی ہی میں تصوف کو زوال آنا شروع ہو گیا تھا ۔ اس زمانے میں جنوب مغربی پنجاب اور سندھ میں بکثرت جاہل فقیر موجود تھے جو لوگوں کی گمراہی کا باعث بنے ہوئے تھے ۔ موصوف نے روہڑی کے قریب الور کے پہاڑ میں مقیم ایک ''درویش'' کا ذکر کیا ہے جس کے

۱۔ سید علاء الدین ، الدر المنظوم ، ص ۲۳۲ ۔

۲۔ ایضاً ، ص ۳۶۰ ۔

۳۔ محمد اکبر حسینی ، جوامع الکلم ، ص ۲۰۳ ۔

۴۔ سید علاء الدین ، الدر المنظوم ، ۲۲۱ ۔

پاس شیطان کھانا لاتا تھا ۔[۱] اسی طرح اُوچھ کے قریب عثمان نامی ایک فقیر مقیم تھا جس کا یہ دعویٰ تھا کہ اس کے پاس جبرئیل بہشت کا کھانا لاتے تھے ۔ ''جبرئیل'' نے اُسے یہ باور کرا دیا تھا کہ اب وہ مقرب بارگاہ الٰہی ہو گیا ہے اس لیے اُسے نماز معاف ہو گئی ہے ۔[۲] اسی طرح انہوں نے اُوچھ کے ایک جاہل فقیر کا ذکر کیا ہے جس کے معتقدین میں خراسانیوں کی اکثریت تھی ۔ لوگوں کے اصرار پر مخدوم صاحب اس سے ملنے گئے تو اس نے ان کو بتایا کہ ابھی ابھی خدا یہاں سے اٹھ کر گیا ہے ۔[۳]

اُوچھ شریف بڑے عرصہ سے روحانیت کا مرکز بنا ہوا تھا ۔ وہاں شیخ اسحاق گازرونیؒ ، سید جلال الدین سرخپوش بخاریؒ اور سید احمد کبیرؒ جیسے بزرگ ہو گذرے تھے جن کے انفاس طیبہ سے خطۂ اُوچھ بقعۂ نور بنا ہوا تھا ۔ اس کے باوجود وہاں جاہل درویش بھی مقیم تھے جو لوگوں کو راہ راست سے ہٹا رہے تھے ۔ ایسے ہی جاہل فقیروں کے بارے میں مخدوم جہانیاں فرمایا کرتے تھے :

لا تکن من جھال الصوفیہ فانھم لصوص الدین و قطاع الطریق علی المسلمین ۔[۴]

مخدوم جہانیاں کی طرح حضرت مجدد الف ثانیؒ بھی صوفیائے خام کو ''لصوص دین'' کہہ کر پکارا کرتے تھے ۔

مخدوم صاحب فرماتے ہیں کہ جب موصوف مکہ مکرمہ سے اُوچھ آئے تو لوگوں نے انہیں بتایا کہ شہر سے باہر ایک غار میں عثمان نامی ایک فقیر رہتا ہے ۔ مخدوم صاحب بڑے اشتیاق سے اسے ملنے گئے تو اس نے عندالملاقات انہیں بتایا کہ اس کے پاس جبرئیل آتے ہیں اور اُسے کئی بار یہ بشارت دے چکے ہیں کہ وہ مقرب بارگاہ ایزدی ہو چکا ہے اور اس سے نماز موقوف ہو چکی ہے ۔ علاوہ ازیں اس نے مخدوم صاحب کو یہ بھی بتایا کہ جبرئیل اس کے لیے جنت سے کھانا بھی لاتے ہیں ۔ مخدوم جہانیاں

۱۔ سید علاءؐ الدین ، الدر المنظوم ، ص ۵۳۰ ۔

۲۔ ایضاً ، ص ۲۷۶ ۔ ۳۔ ایضاً ، ص ۵۹۱ ۔

۴۔ ایضاً ، ص ۹۱ ۔

نے اس سے کہا ''اے نادان ! وہ جبرئیل نہیں بلکہ شیطان ہے اور وہ تجھے نجاست کھلاتا ہے ۔ پیغمبر اتنے مقرب ہیں پھر بھی ان سے تو نماز موقوف نہیں ہوئی بھلا تجھے کیونکر معاف ہو سکتی ہے ؟ اب اگر وہ آئے تو لاحول پڑھنا ۔'' مخدوم صاحب کی واپسی کے بعد جب شیطان جبرئیل کے بھیس میں کھانا لے کر آیا تو عثمان نے لاحول پڑھی تو شیطان غائب ہو گیا اور جو کھانا وہ لایا تھا وہ نجاست میں تبدیل ہو گیا ۔ عثمان نے دیکھا تو اس کے کپڑے بھی پلید ہو چکے تھے ۔ عثمان نے توبہ کی اور شریعت پر عمل کرنے لگا ۔[۱]

لا لکّاہی کی بغاوت : جامع ملفوظات سید علاؑ الدین لکھتے ہیں کہ عالم آباد میں لا لکّہ قوم کے افراد بغاوت پر آمادہ تھے ۔ اہالیان عالم آباد نے مخدوم جہانیاں سے درخواست کی اگر موصوف وہاں تشریف لے چلیں اور شہر سے باہر قیام فرمائیں تو باغی ان کو دیکھتے ہی بھاگ جائیں گے ورنہ وہ اہالیان عالم آباد پر شب خون ماریں گے ۔ مخدوم صاحب نے ان کی درخواست کو شرف قبولیت بخشتے ہوئے عالم آباد کی شہر پناہ کے باہر قیام فرمایا ۔ جب باغیوں کو ان کی تشریف آوری کی اطلاع ملی تو انہوں نے شب خون مارنے کا ارادہ ترک کر دیا ۔[۲]

مخدوم جہانیاں کے ملفوظات میں Anti-Shia مواد بکثرت موجود ہے ۔ مؤرخین کا یہ خیال ہے کہ اس زمانے میں شیعوں کا کوئی گمراہ فرقہ ، جو اباحت کا قائل تھا ، برعظیم پاک و ہند میں اپنے عقائد کے پرچار میں موصوف تھا ۔ اس لیے خواص و عوام میں ان کے خلاف نفرت پائی جاتی تھی ۔ سلطان فیروز شاہ تغلق نے اپنی خود نوشت ''فتوحات فیروز شاہی'' میں ایک ایسے ہی فرقے کی نشاندہی کی ہے جو اباحت کا قائل تھا ۔ سلطان نے اس فرقہ کے اکابرین کو قتل کروا دیا تھا اور عام لوگوں کو سزائیں دے کر چھوڑ دیا تھا ۔[۳]

۱- سید علاؑ الدین ، الدر المنظوم ، ص ۲۷۵ ۔
۲- ایضاً ، ص ۹۷ ۔
۳- ''فتوحات فیروز شاہی'' مشمولہ تاریخی مقالات ، ص ۱۸۶ ۔

علامہ اقبالؒ

مسلمانوں کا امتحان*

اگر مذہبی پہلو سے اسلامی زندگی کو دیکھا جائے تو وہ قربانیوں کا ایک عظیم الشان سلسلہ معلوم ہوتی ہے ۔ مثلاً نماز ہی کو لو ۔ یہ بھی قربانی ہے ۔ خدا نے صبح کی نماز کا وہ وقت مقرر کیا کہ جب انسان نہایت مزے کی نیند میں ہوتا ہے اور جب بستر سے اُٹھنے کو جی نہیں چاہتا ۔ خدا کے نیک بندے اپنے مولیٰ و آقا کی رضا کے لیے خوابِ راحت کو قربان کر دیتے ہیں اور نماز کے لیے تیار ہو جاتے ہیں ۔ پھر نماز ظہر کا وہ وقت مقرر کیا جب انسان اپنی کار و باری زندگی کے انتہائی کمال کو پہنچا ہوا ہوتا ہے ، یعنی اپنے کام میں نہایت مصروف ہوتا ہے ۔ عصر کا وقت وہ مقرر کیا جب دماغ آرام کا خواستگار ہوتا ہے اور تمام اعضا محنت مزدوری کی تھکاوٹ کی وجہ سے آسائش کے خواہش مند ہوتے ہیں ۔ پھر شام کی نماز مقرر کر دی جب کہ انسان کاروبار سے فارغ ہو کر بال بچوں میں آ کر بیٹھتا ہے اور ان سے اپنا دل خوش کرنا چاہتا ہے ۔ عشاء کی نماز کا وقت وہ مقرر کیا جب کہ بے اختیار سونے کو جی چاہتا ہے ۔ غرض اللہ تعالیٰ نے دن میں پانچ مرتبہ مسلمانوں کو آزمایا ہے کہ وہ میری راہ میں اپنا وقت اور اپنا آرام قربان کر سکتے ہیں یا نہیں ؟

- - - - -

---

* اقتباس از ہفتہ وار اخبار ''کشمیری'' (۴ جنوری ۱۹۱۳ء) ، منقول از بشیر احمد ڈار مرتب ''انوارِ اقبال'' (لاہور : اقبال اکادمی ، ۱۹۷۷ ، طبع دوم) ، ص ۲۷۸ ، ۲۷۹ ۔

مرزا عبدالقادر - مدرس خودی

محمد منور

به جیب تست اگر خلوتی وانجمنیست
برون ز خویش کجا میروی جهان خالیست

بڑے شعرا کے نام کا دل پر بڑا رعب رہا ـــــ کلام اٹھا کر دیکھا تو بیشتر حضرات کے رعب کا ایک قابل لحاظ حصہ کافور ہو گیا ۔ مگر بعض بزرگ ایسے بھی تھے کہ ان کے رعب میں کمی کے بجائے الٹا اضافہ ہی ہوا ۔ ابو المعانی مرزا عبدالقادر بیدل اسی دوسرے گروہ والا شکوہ سے تعلق رکھتے ہیں ۔ ان کے کلام کا مطالعہ جوں جوں بڑھتا ہے رعب کا ایک جادو ہے کہ چڑھتا چلا جاتا ہے ۔ حتٰی کہ مطالعہ کرنے والا پھر کسی دوسرے سے مرعوب ہونے کے لائق ہی نہیں رہتا ـــــ بیدل کیا ہوئے اچھے بھلے کوہ ندا ہوئے جس کے کان میں ان کا آوازہ پڑ گیا ۔ پھر اس نے کسی کی نہ سنی ، رخ الھیں کی طرف رہا اور آخر مارا گیا ۔ نہ غازی ، نہ شہید ۔

بیدل کی جوانی نے مغلیہ سلطنت کے ماہتاب کو بدر کامل پایا ، ان کے بڑھاپے نے اس مہتاب کی تابش کو زوال سے دوچار دیکھا ۔ بہرحال وہ اس مملکت کے فرد تھے جو نواح بدخشاں سے میسور تک اور قندھار کی دیواروں سے چاٹگانگ اور آسام کی پہاڑیوں تک پھیلی ہوئی تھی اس مملکت کے سیاسی انحطاط کے باعث رفتہ رفتہ فارسی زبان کو بھی برعظیم پاک وہند میں زوال آنے لگا ۔ اور آخرکار وہ اس مملکت کے بیشتر حصوں سے ناپید ہو گئی ۔ بیشتر کی جگہ سر تا سر اس لیے نہیں کہا کہ اس عظیم سلطنت کے صوبۂ کابل میں فارسی بچ گئی ، وہ صوبۂ کابل جو اٹھارویں صدی عیسوی کے نصف آخر میں افغانستان کے

نام سے ایک خود مختار قلمرو میں تبدیل ہو گیا ۔ صوبۂ کابل چونکہ مغلیہ سلطنت کا حصہ تھا لہذا وہ اس کے زیر سایہ نمو پانے والی ہر علمی ، ادبی ، دینی اور ثقافتی دولت میں برابر کا شریک تھا ۔ چنانچہ بیدل کا کلام بھی وہاں خود بخود پہونچ گیا اور پھر وہاں سے ترکستان میں سرایت کر گیا ۔ بہرحال صوبۂ کابل میں (یعنی موجودہ افغانستان میں) چونکہ فارسی باقی رہی اس لیے بیدل بھی وہاں زندہ رہا ۔ ترکوں اور افغانوں کے مزاج کو بیدل سے ایک خصوصی لگاؤ ہے بالخصوص افغانستان میں تو جس ذوق اور ولولے سے بیدل کو پڑھا جاتا ہے کسی دوسرے شاعر کو نہیں پڑھا جاتا ـــــ مجھے اس احساس سے حسد ہوتا ہے کہ اس دولتِ بیدار سے وہ وطن کیوں محروم ہے جہاں سے اس کا ظہور ہوا ـــ فقط ایک بیدل ہی کے چھن جانے کا شعور اس بے پایاں درد کو تازہ کر دینے کے لیے کافی ہے کہ ہم فارسی زبان سے محروم ہو کر کس روحانی خزانۂ عامرہ سے محروم ہو گئے ۔

بیدل کے بعد شیخ علی حزیں وارد ہند ہوئے ، اگرچہ وہ کلیم کی چوٹ کے شاعر تھے لیکن وہ بھی جلد ہی بعد در آنے والی ادبی و علمی بے سروسامانی کی نذر ہو گئے ۔ غالب بیچارے بھی فرمایا ہی کرتے رہے کہ ''فارسی بیں تا بہ بینی'' ـــــ مگر یہاں فارسی کی بین کون سنتا ۔ مولانا گرامی جیسے کلاسیکی اسلوب کے غزل گو اور رباعی نگار برعظیم پاک و ہند کے ایک محدود سے حصے میں روشناس ہو سکے - اور بس - حتیٰ کہ علامہ اقبال کا فارسی کلام جو زبان و بیان اور روح و معانی کی رو سے فارسی شاعری کے سلسلۃ الذھب کی ایک حسین کڑی ہے خود اپنے وطن میں ''قصور وار غریب الدیار'' ہو کر رہ گیا ہے ۔ بعض فرہاد منش خانہ خرابوں کو چھوڑ دیا جائے تو اس برعظیم کے اردو خوان و اردو داں حلقوں میں بیدل کے نام نامی کو غالب نے زندہ رکھا ۔ یہ الگ بات ہے کہ بہ بدنامی زندہ رکھا ۔ وہ اس طرح کہ انھوں نے آفتاب عمر ڈھلنے پر اپنے دورِ نو آموزی کی اکثر اردو شاعری کو گمراہی قرار دیا اور اس گمراہی کی ذمہ داری کا بار بیدل کے کاندھوں پر لاد دیا ۔ انھیں خدا نے یہ کہنے کی کبھی توفیق نہ دی کہ اصل مسئلہ تھا ''نو پروازم و شاخِ بلندے آشیاں دارم'' ـــ بیدل کا قصور نہ تھا ـــــ تقلید بیدل اور وہ بھی نوعمری میں اور ستم بالائے ستم یہ کہ

اردو میں ، یہ بڑی او گھٹ گھاٹی تھی ۔ مرزا غالب ہانپنے لگے اور پھنس کر رہ گئے ۔

غالب نے اپنی اس گمراہی سے نجات یابی کی طرف اپنے کلیات فارسی کے آخر میں ذکر کیا ہے ۔ مولانا حالی نے اس بیان کا جو ترجمہ ''یادگار غالب'' میں نقل فرمایا ہے ہدیہ ناظرین ہے ۔

خدا توفیق کیش کفر بخشد ''دیں پناہاں'' را

''اگرچہ طبیعت ابتدا سے نادر اور برگزیدہ خیالات کی جویا تھی لیکن آزادہ روی کے سبب زیادہ تر ان لوگوں کی پیروی کرتا رہا جو راہ صواب سے نابلد تھے ۔ آخر ان لوگوں نے کہ اس راہ میں پیشرو تھے دیکھا کہ میں باوجودیکہ ان کے ہمراہ چلنے کی قابلیت رکھتا ہوں اور پھر بے راہ بھٹکتا پھرتا ہوں ان کو میرے حال پر رحم آیا اور انہوں نے مجھ پر مربیانہ نگاہ ڈالی ۔ شیخ علی حزیں نے مسکرا کر میری بے راہ روی مجھ کو جتائی ، طالب آملی اور عرفی شیرازی کی غضب آلود نگاہ نے آوارہ اور مطلق العنان پھرنے کا مادہ جو مجھ میں تھا اس کو فنا کیا ۔ ظہوری نے اپنے کلام کی گیرائی سے میرے بازو پر تعویذ اور میری کمر پر زاد راہ باندھا اور نظیری نے اپنی روش خاص پر چلنا مجھ کو سکھایا ، اب اس گروہ والا شکوہ کے فیض تربیت سے میرا کلک رقاص ، چال میں کبک ہے تو راگ میں موسیقار ، جلوے میں طاؤس ہے تو پرواز میں عنقا ۔[۱]''

غرض بیدل جن کے بارے میں مرزا غالب نے کبھی کہا تھا کہ ''عصائے خضر صحرائے سخن ہے خامہ بیدل کا ۔'' یا ان الفاظ میں اقرار عجز کیا تھا کہ

طرز بیدل میں ریختہ لکھنا اسد اللہ خاں قیامت ہے

انہیں بیدل کو ''راہ صواب سے نابلد'' قرار دے دیا ۔ علاوہ ازیں اردو خطوط میں بھی غالب نے اپنی ابتدائی گمراہی کا ذکر کیا ہے اور بیدل کو مجرم بنایا ہے ۔ بہرحال فارسی کی موت کے باعث بیدل تک براہ راست رسائی کے مواقع کم سے کم ہوتے گئے اس لیے مغلوبان غالب نے جن

۱۔ یادگار غالب ، مجلس ترقی اردو لاہور ۔ ص ۲۸۱ ۔

کی اکثریت کثیرہ غالب کو محض ان کے اردو کلام کی وجہ سے جانتی ہے غالب کی اس "ہزیمت سرائی" کی لم سمجھے بغیر بیدل کو ہدف ملامت بنائے رکھا ــــ اور تو اور علامہ شبلی ایسے صاحب نظر اور خوش ذوق ادیب بھی اس "واویلا" سے متاثر ہونے بغیر نہ رہے۔ چنانچہ یونہی انھوں نے بھی چلتے چلتے بیدل کے دو ایک پھول مار دیئے جس سے "منصوران بیدل" کے دل مجروح ہوئے۔ کاش علامہ شبلی نے کلام بیدل کے زاویہ فلکی دستگاہ میں جھانکی مار کے بات کی ہوتی۔

جو دل پر گزرتی ہے کیا تجھ کو خبر ناصح
کچھ ہم سے سنا ہوتا پھر تو نے کہا ہوتا (حالی)

لیکن راز کی بات یہ ہے کہ مرزا غالب تمام عمر مرزا بیدل کے اثر سے نہ نکل سکے۔ بس ان کے دو ایک نفسیاتی پیچ تھے۔ وہ خود ہی صید تھے۔ خود ہی دام، خود ہی اپنے صیاد، وہ بیدل کو بیجا بدنام کرتے رہے۔ ہم اس امر پر "صحیفہ" لاہور کے غالب نمبر جلد اول میں شامل اپنے مقالہ "غالب کی فارسی غزل" میں کسی قدر تفصیل سے روشنی ڈال چکے ہیں۔ اہل حق اور اہل شک ضروری جانیں تو ایک نظر اُن سطور پر ڈالیں لیں ممکن ہے انھیں بیدل خضر نظر آئے اور آئندہ وہ انھیں راہزن سمجھنا چھوڑ دیں۔ بیدل نے بجا فریاد کی تھی:

ہزار نامہ کشودم زنالہ، لیک چہ سود
کسی ندید کہ من قاصدِ چہ پیغامم

بیدل کی تحریریں گلشن صد رنگ ہیں۔ نظم بھی اور نثر بھی۔ اس گلشن کی کس کس کیاری کی سیر کی جائے۔ انھوں نے حمد، نعت، منقبت، مثنوی، قیصدہ، غزل، رباعی، قطعہ، مخمس، ترکیب بند، ترجیع بند، مرثیہ، رقعات، نکات اور یہ اور وہ، بہت ہی کچھ لکھا ہے۔ ان ساری تحریروں کا سرسری مطالعہ بھی "طلبگار مرد" ہے، ہزاروں مقامات ایسے ہیں کہ ذرا غور ہوا تو "جا انیجاست" کا طور ہوا اور رک کر رہ گئے۔

ایک امر تو واضح ہے کہ شاعری محض ایک حد تک ہی شاعری کی معلومات، خیالات، جذبات، اور امید و آرزو پر روشنی ڈالتی ہے۔ اور یہ قطعاً ضروری نہیں کہ شاعر جو کچھ بیان کرے وہ اس کے

رگ و ریشہ میں اس طرح سرایت کیے ہوئے ہو کہ شخصیت کا جزو ہو۔ مطلب یہ ہے کہ وہ وجود ، وہ شخص ، وہ ذات اور وہ انسان زندہ جو زندگی کی کارگاہ امتحان میں عمل پیرا ہو۔ شاعری کے آئینے میں کم کم ہی سامنے آتا ہے۔ اس لیے کسی شاعر کو ٹھیک سے جاننے کے لیے محض اس کے کلام کو شاہد ، ترجمان اور حکم نہیں بنایا جا سکتا۔ اس کلام کے اردگرد بھی اسے تلاش کرنا پڑتا ہے اور کئی دوسرے ذرائع کا بھی سہارا لینا پڑتا ہے۔ کیا ممکن نہیں کہ شعر معروف ہو اور خود شاعر گم۔ فن عیاں ہو اور فنکار پنہاں۔ زندگی پوشیدہ ہو اور قبر نمایاں۔

نقش و نقاش کے رشتے کا سمجھنا معلوم
کتنے شاعر تھے کہ ہیں شعر میں پنہاں اب تک

شاعری فقط ان کا شعور چھوڑ گئی مگر خود شاعر کیا تھے اس پر کلام نے بارہا پردہ ڈال دیا۔ ہم نے ''بارہا'' کہا ہے ''ہمیشہ'' نہیں کہا۔ اس ضمن میں بیدل خود بھی اظہار رائے کرتے ہیں :

''اینکہ عالم میخوانیم صفحۂ دلی مطالعہ کردہ ایم و انچہ آشنا میدانیم سطرِ نگاہی بہ تحریر آوردہ ، دل ، اجتماع کیفیت علوم است و علوم ، ادراکاتِ معانیٔ نامفہوم۔ وسوسہ از خود ترا شیدن ہم صنعتی است و اوہام بر خودہ بستن نیز قدرتی ، و وادیٔ ظہور تلاش کسب با غیریّت است نہ اظہار غیبت ، ہر قدر توانی در لباس کوش و تا ممکن است خود را بپوش''۔[۱]

ظاہر ہے بیدل نے فنکارانہ انداز میں بات کی ہے اور پوشیدہ ''حقیقت'' کو ''بپوش'' کا حکم دیا ہے۔ انھوں نے اسی مضمون کو لطیف تر انداز میں یوں بھی بیان کیا ہے۔

کشادِ بند نقاب امکاں بہ سعی بینش بگیر آساں
کہ رنگ ہر گل دریں گلستاں تعیر دور باش دارد

اور اس باغ کا سب سے بڑا ''گل معنّا'' تو حضرت انسان ہے — یہاں

۱۔ کلیات بیدل ، چہارم ، کابل ، لکتہ ۶۵ - ص ۱۲۲ -

بیدل کے ایک، مخمس کا ایک بند بھی شاید مددگار ثابت ہوگا ۔

لفظ حیرت نقشم از مضمونِ غمّازم مپرس
ہمچو تارِ ساز از تحقیق آوازم مپرس
پرتو رمزی سرایم بشنو و بازم مپرس
بال معذورم ز شوخیہای پروازم مپرس
بیدلے در پردہ دارم ترجمانِ بیدلم

ہم نے بیدل کی تحریروں کو تقریباً سرتاسر دیکھا ہے ، ہزار ''اوہام و وسوسہ تراشی'' کے باوصف یہ تاثر ضرور حاصل ہوتا ہے کہ بیدل بے نیاز مزاج کے مالک تھے ۔ زندگی کے بارے میں رویہ فقیرانہ و درویشانہ تھا ۔ کسی کے حضور میں محض اس کے منصب و جاہ کا خراج ادا کرنے کی خاطر حاضر نہ ہوتے تھے ۔ کسی کی علمی تمکنت کو بھی پرکاہ اہمیت نہ دیتے تھے ۔ رگِ گردن کے ابھار سے چڑ سی تھی دنیا میں چڑھتے سورج کو دوست رکھنے والے دانا تو علی العموم موجود ہیں مگر غروب ہو چکنے والوں سے محبت کرنے والے دیوانے کہاں ۔ بیدل ان دیوانوں میں سے تھے ۔ اکثر لوگ ''استقبالیے'' بڑے اچھے ہوتے ہیں مگر چند لوگ استقبالیے ہوں نہ ہوں ''الوداعیے'' خوب ہوتے ہیں ـــــ بیدل بھی ایک طرح سے ''الوداعیے'' تھے ـــــ یوں تو شاید ہی کوئی فارسی زبان کا شاعر ایسا گزرا ہو جس نے ''فقیرانہ و درویشانہ'' بے نیازی کی پٹ اپنے کلام کو نہ دی ہو ۔ خواہ عمومی زندگی میں عمل اس کے عین مخالف ہی کیوں نہ رہا ہو ۔ تاہم بیدل کے کلام کا آئینہ جو نقوش پیش کرتا ہے ، ان نقوش میں معاصر اہل تذکرہ شاگرد ، عقیدت مند اور اہل نظر ملاقاتی یقین افزا رنگ بھر دیتے ہیں ۔ مطلب یہ کہ ہم محض کلام بیدل کو شاہد عادل نہ مانیں گے ۔ علی العموم ہر شخص کی زندگی دولخت ہے ۔ ایک طرف دو پایہ ، دوسری جانب آدمی ، ایک سمت جبلت ، دوسرے رخ دانش ، اپنی دانش کے تناسب سے ہر آدمی ممکن ہے بہتر سوچے ۔ بہتر نیت کا مالک ہو اور بہتری کی تلقین بھی کرے ، تاہم جبلت ایک سرکش گھوڑا ہے جو لگام چاہتا ہے اس میں شک نہیں کہ جبلت آدمی کی جوہری اور اساسی قوت محرکہ ہے مگر وہ حد میں رہے تو ۔ عام انسان بیچارہ ایک دو پایہ ہے ، وہ کسی

بھی جبلت کے گھوڑے کو آسانی سے لگام نہیں دے سکتا ۔ چنانچہ اس کے علم اور اس کے عمل میں چپقلش جاری رہتی ہے ۔ اس کی کاردانی اور کارگزاری ایک ہی خط مستقیم پر نہیں ہوتیں ، توحید ذات کیونکر بروئے کار آئے ، یہ بڑی کٹھن راہ ہے ۔

عام مشاہدہ ہے کہ جملہ نیک ارادوں اور پاک آرزوں کے باوصف یہ بے بس آدمی مقامات ہوس کے جوار سحرکار میں اس خس کی طرح دکھائی دیتا ہے جسے دوش ہوا اٹھائے پھر رہا ہو ۔ یہ اندرونی پیکار ہے اور انسان کے اس شعور کی سزا ہے جو امتیاز خیر و شر کا عیار ہے ۔ چنانچہ آدمی کے وجود میں وحشی ترین جانور اور مانوس ترین انسان ہر دم موجود رہتا ہے ۔ فرشتہ بھی حاضر ، ابلیس بھی پیش خیز ۔ حرم بھی جلوہ گر اور بت خانہ بھی چشمک زن ۔ رزم بھی اور بزم بھی ۔ تعمیر بھی اور تخریب بھی ، ناز بھی اور نیاز بھی ۔ غرور بھی اور ندامت بھی ۔ مولانا رومی نے کیا خوب کہا ہے ۔

کاشکے ہستی زبانی داشتی تا ز ہستاں پردہ ہا برداشتی

اس ضمن میں شاعر عوام الناس سے نسبتاً زیادہ بدقسمت واقع ہوا ہے اس لیے کہ شاعر کی شاعرانہ ہستی کا بیشتر سروسامان اس کی معلومات اس کے جذبات اور اس کا فکر و تخیل ہوتا ہے ۔ یہ سروسان ایک فنکار شاعر کے یہاں قافیے اور وزن کے سانچے میں ڈھل کر سرتاسر تاثیر بن جاتا ہے ۔ اس تاثیر کا ایک مظہر اس کا ذوق تلقین خیر اور شوق نصیحت بھی ہے مگر دوسری طرف شاعر کی عملی زندگی ہوتی ہے جو عام طور پر اس کی ''فنی'' زندگی سے کم ہی مناسبت رکھتی ہے اور شاعر زبان حال سے کہتا ہے ۔

عیب تھے محدود اپنی ذات تک ہو کے ہم معروف رسوا ہو گئے

گویا شاعر کا اعلیٰ فنکار ہونا اسے لے ڈوبتا ہے ، چنانچہ ایک اچھے شاعر کی عزت جس قدر دور نشینوں میں ہوتی ہے اتنی قریب کے لوگوں میں نہیں ہوتی ۔ جتنی قدر و منزلت مابعد کی نسلیں کرتی ہیں معاصر ہود نہیں کرتی ۔ ظاہر ہے کہ جب معاصرین کے چشم دید سالحات اور شنید کے تخلیق کردہ تعصبات رحلت کر جاتے ہیں تو باقی شاعری رہ جاتی ہے ، اگر اس میں جان ہے تو وہ شاعر کے لیے امان بن جاتی ہے ـــ ''اے

بسا شاعر کہ بعد از مرگ زاد'' ـــ اس مصرعے کا ایک معنے شاید یہ بھی ہو -

بیدل خوش قسمت تھے کہ جن لوگوں نے انھیں دیکھا وہ نہ دیکھنے والوں سے زیادہ عقیدت مند تھے جس کا مطلب یہ ہوا کہ بیدل کی زندگی میں کوئی ادائے خاص تھی - ان کی آنکھوں میں کوئی موہنی تھی جو موہ لیتی تھی ، اور وہ موہے جانے والے عام تام لوگ نہ تھے - وہ صاحب علم تھے صاحب نظر تھے - صاحب جاہ تھے - صاحب منصب تھے پنج ہزاری امرا بھی تھے اور ہفت ہزاری حکام بھی - امیر الامراء بھی تھے اور صوبوں کے گورنر بھی ، محمد افضل سرخوش جیسے لوگ بھی تھے جو دشمنوں کے بڑھانے اور پڑھانے ہوئے تھے - اور خان آرزو جیسے علماء و فضلاء با تمکین بھی ـــ بات فقط اتنی تھی کہ بقول خود بیدل :

صاحب تسلیم را ہرکس تواضع میکند
گر کنی یک سجدہ ، پیدامی شود صدرا بہا
آخر ز فقر برسر دنیا زدیم پا
خلقی بجاہ تکیہ زد و ما زدیم پا

بالفاظ دیگر یوں کہا جا سکتا ہے کہ ان کی شخصیت ان کی شاعری کی ہم وزن تھی - ممکن ہے کچھ زیادہ ہی وزن دار ہو -

محمد افضل سرخوش جو ناصر علی سرہندی کے جنبہ داروں میں سے تھے یہ کہے بغیر نہ رہ سکے کہ ''بیدل در فقر و توکل بادشاہ وقت خود است''[1]
سراج الدین علی خان آرزو جو اساطین علم و ادب میں سے تھے ، جن کی علمی معرکہ آرائیاں (خاص طور پر علی حزیں کے ساتھ) معاصر تذکروں کی رونق میں اور جنھیں میر تقی میر نے بڑا معزور اور برخود غلط السان قرار دیا ہے ، بیدل کے ضمن میں رقم طراز ہیں -

''از صحبتِ بزرگان و سیر کتب صوفیہ آن قدر مایہ در ربود کہ در سیر زمین شعر تمام تخم تصوف می کاشت - امراء و عمدہا را حق سجانہ ، بر درِ او فرستاد ، فقیر آرزو دوبار بخدمت این بزرگوار رسیدہ و

۱- کلمات الشعراء - ص ۱۴ ذیلی حاشیہ -

مستفید گردیدہ''[۱] ۔

پھر بیدل اگر یہ کہیں تو ان کے منہ سے سج جاتا ہے :

بیدل مست شکوہِ حال خویشم
شاہنشہ ملک لازوال خویشم
از شوکت و جاہ خسروانم مفریب
قربان خیالِ ذوالجلال خویشم

بیدل جیسے قادر الکلام اور جدت نگار و شاعر سحر کار کے لیے اس دور میں مداحی کا پیشہ اختیار کرکے زر و جواہر کے ڈھیر کما لینا کیا مشکل تھا ۔ مگر سریر آرائے توکل نے ''خودی نہ بیچی اور غریبی میں نام پیدا کیا''۔۔۔ وہ گھر بار والے تھے ۔ راہب نہ تھے ۔ جملہ ضروریات زندگی کا احساس رکھتے تھے مگر ساتھ یہ بھی جانتے تھے کہ

حرص قانع نیست بیدل ورنہ از ساز معاش
آنچہ مادر کار داریم اکثری درکار نیست

یہی نہیں وہ اس امر سے بھی آگاہ تھے کہ اس دور میں مطلق العنانی اور عہد جاگیرداری و سلطانی میں جسے کوئی سرپرست نہیں ملتا تھا اس کی کوئی خبر نہ پوچھتا تھا وہ خود ہی تو کہتے ہیں :

جائیکہ زہ کنند کمانہائی امتیاز
منظور این وآں نشدن ہم نشانہ ایست

مگر اس کے باوصف اپنی روش نہ بدلی ۔ ڈاکٹر عبدالغنی صاحب بیان کرتے ہیں کہ :

''شروع شروع میں ہم دہلی اور اکبر آباد میں بیدل کو مجاہدۂ نفس کی خاطر صوم و صلوۃ کے عادی پاتے ہیں ۔ دہلی میں صرف بھنے ہوئے چنے افطاری کے وقت استعمال کرتے تھے اور اکبر آباد میں پسا ہوا کثیرہ استعمال کرتے تھے اور جب وہ ختم ہوتا فاقوں کی نوبت آتی مگر گداگری مسلکِ فقر کے خلاف تھی''[۲] ۔

۱- روح بیدل ۔ ص ۷۷ بحوالہ مجمع النفائیس ق ص ۵۴ ۔ (الف) ۔
۲- روح بیدل ص ۵۵ ۔

بات یہ ہے کہ بیدل کو آنکھ کھولتے ہی درویشوں سے پالا پڑ گیا تھا ۔ ان کے والد مرزا عبدالخالق درویش طبع شخص تھے ۔ بیدل ساڑھے چار برس کے ہوئے تو مرزا عبدالخالق رحلت کر گئے اور بیدل کی پرداخت اور تربیت ان کے سوتیلے چچا مرزا قلندر بیگ نے اپنے ذمے لی ۔ بقول خود بیدل :

''بعد از رحلت والد مرحوم تا ادارکِ نشۂ بلوغ بعہدۂ التفات خود داشت و باشفاق ربوبیت در تعلیمِ مراتب آداب و تدریس معانیٔ اخلاق کمالِ توجہ می گماشت''[۱] ۔

مرزا قلندر مزاجاً قلندر تھے ۔ انھوں نے بیدل کو بھی قلندری کے راستے پر ڈال دیا ۔ اُن کے ماموں مرزا ظریف بھی صوفی صفت بزرگ تھے بیدل ان کے یہاں بھی ایک مدت مقیم رہے ۔ مرزا قلندر ہٹ دھرم اور تمکین گزیدہ لوگوں سے دور بھاگتے تھے ۔ ایک روز یہ ہوا کہ مرزا قلندر بیدل کے مدرسے میں گئے ۔ وہاں عین اُس وقت اساتذہ میں کوئی مسئلہ زیر بحث تھا جو ترقی فرما کر سر سید مرحوم کے مضمون ''بحث و تکرار'' کا منظر اختیار کر گیا ۔ اور ہاتھ ایک دوسرے کے گریبانوں اور گردنوں کی خدمت کرنے لگے ۔ مرزا قلندر کی بڑی دل شکنی ہوئی ۔ انھوں نے بیدل کو مدرسے سے اٹھوا لیا ۔ اور خود گھر میں ان کی تربیت کرنے لگے ۔ اس واقعے کا بیدل نے ان الفاظ میں ذکر کیا ہے ۔ اقتباس قدرے طویل ہے مگر ضروری ہے ۔ بصد معذرت درج ذیل ہے :

''ہماں روز فقیر را منع درس فرمود کہ اگر آثار علم این است خلل در بنائے جہل میفگن تا عاقبت حال پشیماں نشوی ۔ و اگر فائدۂ تحصیل ہمیں است خرمن بیجا صلی برہم مزن تا آخر کار ندامت نہ روی ۔ ہر گاہ بہ مسئلہ احتیاج افتد قاضی در محکمہ نمردہ و ہر وقت نصیحت منظور باشد واعظ را از منبر کرگ نبردہ ۔

غرۂ دانش نگردی از فسون لفظ چند
ای ز معنی بی خبر علم حقائق دیگر است

۱- عنصرِ اول ص ۶۱ ۔ کلیات بیدل کابل ۔ جلد چہارم ۔

نیست جز کوری سوادی را که روشن کرده ای
مردیک دیگر، سویدای شقائق دیگر است
زین سخن ہائی که یاران دام عرفان چیده اند
جز خموشی آنکه فطرت راست لائق دیگر است

بهمواری در فهم معانی کوش و از پست و بلند رفع و جر چشم ہوش جهدی کن که غبار بحث و انکار به کلی از طبیعت بر خیزد - و حضور کیفیت اقرار در باطنت رنگ جمعیت ریزد ، اگر گوش کر نه باشد افسانه بسیار است وگر چشم رمدی ندارد تماشا بسیار - ہمت اعتماد بر فضل حقیقی کار تا بی تکلف نقوش و خطوط پرده ای از حقایق بر رویت کشائید ، ونسخ اعتبار قیل و قال برطاق گزاری تا از درسگاه بیحرف و صوت رمزی اشارت نمایند -

علم دبستان تحقیق مقید سبق و کتاب مدان و معای نسخهٔ یقین از دفاتر دلیل و حجت مخوان ، رباعی

ہوشی که سپیدی و سیاہی فهمید
مپسند که سر حق کماہی فهمید
گفتم سخنی لیک پس از کسب کمال
خواہی فهمید چون نخواہی فهمید"[۱]

لب لباب یہ کہ اگر آثار علم یہی ہیں جن کا مظاہرہ اساتذۂ کرام نے فرمایا ہے تو پھر اپنی بہانے حبل میں خلل نہ ڈال اور اگر تحصیل یہی کچھ ہے تو بے حاصلی کی ڈھیری کو نہ بکھیر - فہم معانی میں کوشاں رہ ، صرف و نحو کے چکر میں نہ پڑ - تکرار اور "میں نہ مانوں" کے غبار سے دل کو پاک کر ، بات ماننا سیکھ - سکھ میں رہے گا - مدرسۂ تحقیق کا علم و دانش ، نہ سبق میں بند ہے اور نہ کتاب کا قیدی ہے - یقین ، دلیل و حجت سے حاصل نہیں ہوتا -

اہل مدرسہ کا یہ خروش عالمانہ بیدل کے دل پر دائمی مہر ثبت کر گیا ، عبرت کی مہر ، بصیرت کی مہر ، اور ایک طرح سے نفرت کی مہر ، چلتے چلتے جب اُن کے کلام میں ذیل کی قبیل کے اشعار آ جاتے

۱- چہار عنصر ص ۶۳ ، ۶۴ - جلد چہارم ، کابل -

ہیں تو بیدل کے مدرسے سے اٹھا لیے جانے کی حکایت تازہ ہو جاتی ہے -

وضع عقلایٔ عصر دیدم
دیوانۂ ما مودب آمد
ماتم کدۂ علم شمر مدرسہ کانجا
انصاف بخوں غوطہ زن و نوحہ کناں بحث
از مدرسہ دم تاز دہ بگریز وگرنہ
بر خاست رگ گردن و آمد بمیاں بحث
تو جمع کردہ بظاہر ہزار جلد کتاب
غرور ساختہ اجزایٔ باطنت ابتر
ز خدمت عقلاء چوں ادب مشو غافل
چوں عقل باش گریزاں ز مردم خود سنج

بیدل بہرحال اس نتیجے پر پہنچے کہ خالی علم سے محض معلومات میں اضافہ ہوتا ہے ۔ وہ چیز جسے آدمیت کہتے ہیں وہ محض علم کے باعث تربیت پذیر نہیں ہو سکتی ۔ اس کے لیے پہلے سے وجود کے اندر مادۂ قبولیت موجود ہونا چاہیے ـــــ روشنی اسی کے لیے کارآمد ہے جس کی بصارت درست ہے اور پھر اُس نے آنکھ بھی کھول رکھی ہے ۔ بصارت کی درستی بنیادی شرط ہے۔ اسی لیے بیدل کہتے ہیں کہ اگر محض سرمہ ہی بصارت عطا کر سکتا تو پھر سرمہ داں سے بڑھ کر روشن بصر کوئی نہ ہوتا ۔ اسی طرح وہ کہتے ہیں کہ آپ فیض معنی وہیں عطا کر سکتے ہیں جہاں اس کو قبول کر لینے والا دماغ ہوگا ، آپ پیالے میں شراب ڈال سکتے ہیں نشہ نہیں ڈال سکتے ۔

عرفاں بہ کسب علم میسر نمی شود
از سرمہ روشنی نبرد چشم سرمہ داں
فیض معنی در خور تعلیم ہر بی مغز نیست
نشہ را چوں بادہ نتواں در دلِ پیمانہ ریخت

ان مرزا قلندر کی تربیت اور رہنمائی کے باعث بیدل کا مزاج فقیر پسند بھی ہو گیا اور فقر پسند بھی ، چنانچہ بیدل نے نزدیک ہی کے نہیں دور کے فقراء و دراویش کی زیارت اور مجالست کا شرف حاصل کیا - ان میں سے بعض یہ تھے ۔ حضرت شاہ ملوک ، شاہ یکہ ، شاہ فاضل ، شاہ قاسم

ھو اللھی (جن سے اپنے ماموں مرزا ظریف کے ہمراہ اوڑیسہ میں ملنے گئے تھے) شاہ ابو الفیض ، شاہ کابلی وغیرہ ، ان میں سے ہر ایک عالم بھی تھا صاحب دل بھی اور مفکر بھی ۔ اکابر صوفیہ اپنے دور کے چوٹی کے عالم تھے ۔ حضرت داتا گنج بخش علی ہجویریؒ کشف المحجوب میں فرماتے ہیں کہ ''جملہ' مشائخ ایشان از اہل علم بودہ اند ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔'' اور سب سے بڑھ کر یہ کہ یہ افراد اپنی دنیائے وجود کے فرمانروا بھی تھے اس طرح بیدل نے گویا بہت سے صوفیہ سے فیض حاصل کیا ۔ حتیٰ کہ ایک ہندو درویش اور مفکر سے بھی سفر حسن ابدال کے دوران میں تبادلہ خیال اور مباحثے کے ذریعے بہت کچھ سیکھا ۔ یہ سب کچھ بیدل کی منازلِ سلوک تھیں ۔ تفصیل کی گنجائش نہیں ۔ فقط اس امر کی جانب اشارہ کر دینا لازم تھا کہ بیدل کے یہاں نظر آنے والی درویشانہ لے اور نوائے بے نیازی محض پابندیٔ رسم یا تقلید بارد نہیں ، یہ ترنگ ان کی رگِ جاں تھی ۔ اوہام کا مال نہ تھی ، حال تھی ۔

جاہ اگر بالد ، ہمیں شاہی است اوج عبرتش
از کمالِ فقر باش آگہ ھو اللھی گزیں !!
در تماشا گاہ معنی کور نتواں زیستن
محرم آں جلوہ شو یا مرگ ناگاہی گزیں

یوں تو بیدل کے تقریباً سارے کلام میں یہ بے نیازانہ سرمستی و سرشاری موجود ہے مگر اتفاقاً اس وقت ہمارے سامنے ان کا ''ترجیع بند'' آ گیا ہے تغزل کا عالم پوری نظم میں شراب کی طرح جاری ہے ٹیپ کا شعر ہے ۔

کہ جہاں نسیت غیر جلوۂ دوست ایں من و ما ہماں اضافت اوست

نظم تو بہت طویل ہے ۔ فقط نمونے کے طور پر کچھ شعر ذیل میں درج کیے جاتے ہیں ۔

فقر بگزیں کہ عزّشاں بینی خاک شو تا بہارِ جاں بینی
غرہ منشیں بوعدۂ فردا زیں چہ فہمیدہ ای کہ آں بینی
گر نگاہِ تو بایقیں جوشد ہر چہ خواہد دلت ، ہماں بینی
سرمہ' بینش ارکنی حاصل نقش آنسوی آسماں بینی
وارسی برنزاکت اسرار یعنی از ریشہ گلستاں بینی
صنعتِ التفاتِ رعنائی ! در ملاقاتِ دوستاں بینی

پرتو حسن دوست جلوہ کند گرہمہ روی دشمناں بینی
سخت در خواب غفلتی بیدل دیدہ بکشای تا عیاں بینی
کہ جہاں نیست جز تجلی دوست
این من و ما ہماں اضافت اوست

ای ہمہ جسم اند کی جاں باش سخت افسردہ ای پر افشاں باش
دعوی عشق کردہ ای خوں شو گنج بی رنج نیست ، ویراں باش
بی فنا سیر عشق نتواں کرد در خود آتش زن و چراغاں باش
شہرتت باد آفتی دارد گر چراغی بزیر داماں باش
عجز ظاہر شکوہ باطن تست در دل مور خود سلیماں باش
ہمہ تحصیل حاصل است اینجا طالب آنچہ یافت نتواں باش
تا بہارت غم خزاں نکشد اینقدر یاد گیر و نازاں باش
کہ جہاں نیست جز تجلی دوست
این من و ما ہماں اضافت اوست

تاہم بیدل کی مدرسہ گریزی اور فقر گزینی کا مطلب ترک دنیا اور خانقاہ نشینی نہ تھا ۔ وہ راہب نہ تھے ۔ جیسا کہ اوپر اشارہ ہو چکا ہے وہ گھر والے تھے ، یاروں دوستوں اور ملاقاتیوں والے تھے ۔ بھرپور زندگی گزار رہے تھے ، تبلیغ انسانیت کر رہے تھے ۔ آدمی کو ہر لحظہ آدمی بننے اور بنے رہنے کی تلقین فرما رہے تھے ۔ صلاح الدین سلجوقی کہتے ہیں :

شاعری آں نیست کہ بہ کسی عاشق شدہ یا بہ عشق کسی تظاہر کردہ ، آفتاب نشینی و بیکاری و ہزیان گفتن را پیشہ سازد و شب و روز بفکر مار زلف و عقرب کا کل باشد ۔ شاعر مرد ملہمے است کہ مانند پروانہ در گلزار مجتمع در پرواز است و بین گلہا و ریاحین کار وصل و پیوند را میکند ۔"[۱]

یعنی شاعری وہ نہیں کہ عاشق ہو کر یا عاشقی کا روپ دھار کر دھوپ میں پڑ رہے اور حسن یار کے تصور میں بڑ بڑاتا رہے ۔ شاعر تو گل زار کے پروانے کی طرح محو پرواز رہتا ہے اور گل و ریاحین میں باہم سلسلہ و

۱۔ نقد بیدل ص ۹۷ ۔

ربط قائم کرتا ہے' ـــ وہ اہل نیاز کے لیاز مند تھے ، اہل غرور کو پرکاہ کے برابر نہ جانتے تھے ۔ استغناء طبیعت کا جزو راسخ تھا اور یہ بڑی عظیم دولت تھی ۔ ہمیں معلوم ہے کہ ان کے روابط بڑوں سے بھی تھے اور چھوٹوں سے بھی ، انھیں شہزادوں سے بھی واسطہ رہا ۔ مگر انھوں نے اپنے من کی موج سے جسے لائق تعریف جانا اس کی تعریف کر دی اور بے آز و حرص ، کسی نے انھیں اپنا باضابطہ مداح و قصیدہ خواں بنانا چاہا تو دامن جھٹک کے الگ جا کھڑے ہوئے ۔

اُس دور کے اکثر شہری اور دیہاتی مسلمانوں اور بالخصوص مغل نوجوانوں کی طرح انھوں نے بھی فوجی ملازمت اختیار کر لی تھی ۔ شہزادہ معظم کے لشکر میں بھی رہے ، وہاں پانصدی منصب پایا ۔ مگر زیادہ دیر نہ رہے ۔ شہزادے کی تعریف میں بھی انھوں نے شعر کہے تھے جو کلیات میں موجود ہیں مگر بہ صلے کی خاطر نہ تھے ـــ صلہ چاہتے تو پھر بیدل نہ ہوتے ـــ پھر تو ظہیر ، انوری ، سودا ، ذوق اور غالب ہوتے ۔

اُن سے اسی شہزادے نے بادشاہ وقت بہادر شاہ اول کی حیثیت سے جب فرمائش کی تو بیدل نے درشتی سے ٹھکرا دیا ۔ وہ یوں کہ بہادر شاہ اول چاہتے تھے کہ مرزا بیدل ان کی خاطر شاہنامہ تصنیف فرمائیں جس کا مطلب تھا خاندان تیموری کی منظوم تاریخ ، بیدل نے ایک سے زیادہ بار انکار کیا ، جب بادشاہ کی طرف سے اصرار ہوا تو جواب دے بھیجا کہ میں بادشاہ سے جنگ نہیں کر سکتا فقیر ناتواں ہو ، ہاں ممالک محروسہ چھوڑ کر ترکستان چلا جاؤں گا ۔ اس واقعے کو ان کے عقیدت مند شاگرد بندرا بن داس خوشگو نے اپنے تذکرۂ خوشگو میں اس طرح بیان کیا ہے ۔

''شاہ عالم بہادر شاہ بہ منعم خان خانان اکثر فرمود مرزا بیدل تکلیف نظم شاہنامہ نمودہ شود ، خان خانان کہ آشنای قدیم بود پنج شش بار در کتابت نوشت ، مرزا قبول ننمود ، عاقبت جوابی بد رشتی نگاشت کہ اگر خواہ مخواہ مزاج پادشاہ بریں پلہ ہست من فقیرم جنگ نمی توانم کرد ترک ممالک محروسہ نمودہ ولایت می روم''[۱] ۔

۱- تذکرۂ خوشگو ص ۳۶۷ - بحوالہ معارف ماہ مئی ۱۹۴۲ء ۔

اور اس پیغام کو اس رباعی کی زبان سے ادا کیا ہے ۔

از شاہ خود آنچہ این گدا می خواہد جمعیت منصب رضا می خواہد
تا ہمت فقر ننگ خواہش نہ کشد سرخیلیٔ لشکر رضا می خواہد

بہادر شاہ مطلق العنان بادشاہ تھا پھر وہ شاہجہان صاحبقران کا پوتا تھا ، وہ بیدل کا سر بھی اڑا سکتا تھا اور ہر شعر پر موتیوں سے اس کا منہ بھر سکتا تھا ۔ لیکن بیدل کو کسی کی شاہی اور سرداری کی پروا جتنی کہ ہونی چاہیے تھی اس سے زیادہ نہ ہو سکتی تھی ۔ اُن کا دل آمادہ نہ ہو تو وہ کسی کے خاندان کی بھٹی کیوں کریں ، حالانکہ وہ خود مغل تھے ، اور اس طرح جس خاندان کی تعریف کرنا تھی وہ کسی نہ کسی طرح ان کی اپنی برادری ہی کی شاخ تھی ـــ پھر ایسا مرد بے نیاز اگر یہ نعرہ لگائے تو اسے حق حاصل ہے ۔

از ہیچکس لیم صلہ اندیش بیش و کم
مداح فطرتم نہ ظہیرم نہ انوری

اور پھر ایسے ہی کسی شخص کو زیب دیتا ہے کہ اُس دور مطلق العنانی میں دارالحکومت کے اندر رہ کر یہ بھی کہے کہ ۔

اعتبارات بزرگان جہاں ہیچ است و پوچ
چون حباب اینجا سر بی مغز صاحب افسر است
اگر با فواج ، عزم شاہان سواد روم و فرنگ گیرد
شکوہ درویش ہر دو عالم بیک دل جمع تنگ گیرد
آرائش کوس و دہل از خواجہ عجب نیست
خرسی بخروش آمدۂ خر شدہ باشد

ہم اس مقالے میں محض یہ بیان کر رہے ہیں کہ بیدل مزاجاً بے نیاز اور فقیر منش شخص تھے ۔ اُن کے علم کی وسعت ، مفکرانہ حیثیت ، کرامت اور تصوف کو زیر بحث نہیں لایا گیا ۔ مطلب یہ ہے کہ ان کے نظریۂ وحدتِ شہود اور اس مسلک کے مافیہ اور ماعلیہ سے تعرض نہیں کیا گیا ۔ اس لیے ہم بیدل کو فی الحال ایک صوفی کی حیثیت سے نہیں دیکھ رہے ہیں ـــ ہاں تو دولت ، تفاخر اور نمود کے وسائل سے محرومی کا احساس کمزور طبایع کو ہوتا ہے بلکہ یہ احساس ان کے لیے جگر خوار

اندوہ بن جاتا ہے ۔ اس کے مقابل گویا گوں وسائل عزت و جاہ اور مصادر مال و منال کے دسترس میں ہونے کے باوصف بے نیاز و مستغنی رہنا عالی نظر اور خود دار افراد کے لیے ایک سرور پر شکوہ ہے ۔ ایک کا عالم تلخیٔ حرماں اور دوسرے کا نشہ لذت تسخیر ، تاہم حرص و آز کے بندھنوں سے آزاد ہونا ۔ راحت کوشی اور لذت اندوزی کے ذوق بے پناہ کی یورش کو مات دے دینا ہر کسی کے بس کا روگ نہیں ۔

در خرقۂ گدائی و در کسوت شہی   سوزن صفت ز تار تعلق جریدہ رو

گویا ایک فقر جبری ہے اور وہ افلاس ہے ، ناداری ہے ، وہ کفر کا ہمسر حد ہے ، اور ایک فقر اختیاری ہے ، وہ سرتاسر سرشاری ہے ۔ حضرت علی ابن ابی طالب کا قول ہے ۔

ان اللہ تعالیٰ مثوبات فقر و عقوبات فقر ۔ فمن علامۃ الفقر اذا کان عقوبۃ ان یسوء خلقہ و یعصی ربہ و یکثر الشکایہ و ویتسخط للقضاء (عوارف المعارف ، از عبدالقاہر بن عبداللہ السہروردی ، بیروت ص ۱۶۱)[1]

معنی اس عبارت کا یہ ہے کہ اللہ اپنی مخلوق کو فقر کی صورت میں نوازتا بھی ہے اور سزا بھی دیتا ہے ۔ فقر اگر نوازش ہے تو اس کی علامت یہ ہے کہ جسے وہ عطا ہو خوش خلق ہو جائے ۔ خدا کی اطاعت کرے ۔ اپنے احوال کا شکوہ نہ کرے بلکہ شکر کرے کہ اللہ نے اسے فقر کی دولت بخشی اس کے برعکس فقر اگر سزا ہے تو اس کی علامت یہ ہے کہ جسے حاصل ہو وہ بدخلق ہو جائے ۔ خدا کا نافرمان ہو ، ہر دم شکوہ و شکایت کرتا رہے اور قضا و قدر پر برستا رہے'' ـــ گویا ایک فقر ''کا دالفقران یکون کفرا'' ، کا شعبہ ہے اور ایک فقر ''الفقر فخری'' کا مظہر ۔ اور یہ دوسری صورت ایک نقطۂ نظر ، ایک رویے اور ایک طرز عمل کا نام ہے ۔ یعنی مال و دولت ، جسمانی لذت و راحت ، مادی انبساط و نشاط کے ہر غمزۂ دلستاں سے آزاد رہنا اور کسی بھی فانی متاع کا اپنے آپ کو بندۂ و چاکر نہ بنانا ۔ کچھ نہ ہونے کی صورت میں بھی سرشار رہنا اور تلخیٔ حرماں کا شکار نہ ہونا وغیرہ ، مگر ان دونوں صورتوں کا تعلق

۱۔ یہ عوارف المعارف ، حضرت شہاب الدین سہروردی کی عوارف المعارف نہیں ۔

قلب سے ہے ۔ یہ زبانی دعوے اور عقلی فیصلے کی بات نہیں ، یہ تسخیر ذات کا کمال وا تمام ہے ۔ حضرت علی ہجویری داتا گنج بخش لاہوری[رح] کہتے ہیں ۔

''خدا تعالیٰ نے اپنے بندے ایوب[ع] کو ان کی انتہائی درماندگی کے عالم میں ''نعم العبد'' کہا اور دوسری طرف اپنے بندے سلیمان[ع] کو عین ان کے اوج مملکت داری و شہریاری کے عالم میں ''نعم العبد'' کہا'' اس کے ساتھ ہی حضرت داتا فرماتے ہیں ۔

''اس اعتبار سے گویا حضرت سلیمان[ع] کی دولت اور حضرت سلمان[رض] کا فقر برابر ہوئے''[1]

بیدل کا استغنا اسی اختیاری فقر کا عطیہ تھا جو قلب کی کیفیت اور روح کی سرشاری ہے ۔ اس انداز کے افراد اپنے جہانِ دل کا احوال شاہوں اور وزیروں کی چینِ جبیں سے نہیں پوچھتے ۔ الٹا وہ شاہوں اور وزیروں کی کائنات کا عکسِ مآل اپنے آئینۂ خاطر میں جلوہ گر پاتے ہیں اور ہنستے ہیں ، ان کا دل بھی اپنا ہے اور نظر بھی اپنی ہے ـــــ بیدل خود بیان کرتے ہیں ۔

''توجہ خاطر نابغت فقر از علامت لطافتِ طبع است یعنی دماغ خلقت دریں نشہ بحسب نزاکتِ تاب کدورت اسباب نمی آرد ، و تعلق ضمائر بہ محبت جاہ از دلائل آثار کثافت''[2] ۔

بیدل نے آنکھ کھولی تو صاحبقران ثانی حضرت شاہ جہان سریر آرائے سلطنت تھے ۔ جب وہ تقریباً پندرہ برس کے ہوئے تو انھوں نے فرزندان شاہ جہان کے محاربات برائے ولیعہدی دیکھے ۔ ان دل شکن واقعات کا ذکر بیدل کے رقعات میں موجود ہے ـــــ پھر بیدل نے یہ بھی دیکھا کہ صاحبقران ثانی آگرے قلعے میں نظر بند اور محدود ہو کر رہ گئے ہیں اور زمام اقتدار اورنگ زیب عالمگیر کے ہاتھ میں چلی گئی ہے ۔ شاہ جہان کی وفات کے وقت بیدل کی عمر تقریباً بائیس برس تھی ـــــ درویش مزاج بیدل

۱- کشف المحجوب ، ربانی ایڈیشن لاہور ص ۲۵ ۔

۲- کلیاتِ بیدل کابل جلد چہارم ، لکتہ ۶۹ ۔

نے بڑے خلوص کے ساتھ دور شاہ جہانی کی مسرتوں اور امن سامانیوں کو یاد کیا ، گویا انھوں نے شاہ جہاں کا قصیدہ ان کی موت کے بعد کہا ، درآنحالیکہ دور معاصر کے بادشاہ کی نا خوشی بھی متوقع تھی ۔ مگر وہ بیدل ہی کیا ہوئے جو بات برملا نہ کہہ دیں ، اس قصیدے کے (جو در حقیقت مرثیہ ہے) چند شعر آپ بھی سنئیے ۔

یاد آن موسم کہ بی وہم بہار و فصل دی
داشت مینائی فلک جامِ طرب لبریز مئی
انجمن نازاں ، چمن خنداں ، طراوت گلفشاں
شاخ گل رقاص ، بلبل بستہ در منقارنی
دور سعدی بود و عہد امن و ایامی شریف
خلق در حمدِ خدا از عدل شاہ نیک پی
شاہ شاہان جہاں ، شاہ جہاں کز شوکتش
تاج بر خاک ، او فگندی کسریٰ وکاؤس وکی
از زمیں تا آسماں شہباز حکمش کردہ صید
رخشِ فرمانش ز مشرق تا بہ مغرب کردہ طی
کامراں شاہی چوں او نگز شتہ در اقلیم دہر
کمترین چاکرانش بادشاہ مصرو ری
عاقبت رفت آن شہ قدسی لشاں بر قصر عرش
سوی اصل خویش میباشد رجوع کل شی

اس سے زیادہ پریشان کن کیفیت فرخ سیر کے قتل کیے جانے پر رونما ہوئی ۔ فرخ سیر کا وجود اُس گئے گزرے دور میں غنیمت تھا ، جہاندار شاہ نے سلطنت کو تباہی کے کنارے پر پہونچا دیا تھا ۔ اگرچہ شروع میں اس سے بھی بیدل کو دیگر اہل دہلی اور اہل ملک کی طرح نیک توقعات تھیں بہرحال فرخ سیر نے تو پنجاب میں سکھوں کا زور توڑا ۔ راجپوتوں کو شکست دی اور مہاراجہ اجیت سنگھ نے اپنی بیٹی کا ڈولہ دہلی میں پہنچا کر صلح کی ، یہ آخری ہندو راج پتری تھی جو مغلوں کے حرم میں آئی ۔ بیدل نے فرخ سیر کے حق میں اس طرح کے اشعار کہہ رکھے تھے ۔

شہِ فرخ سیر خورشید تحقیق جہانِ معدلت معراج آداب

مگر یہ بھی حقیقت ہے کہ فرخ سیر نے سلطنت ساداتِ بارہہ کی بدولت

پائی تھی ۔ جہاندار کو شکست دینے کے معاملے میں سادات نے جس طرح جان لڑائی تھی تاریخ شاہد ہے اور تاریخ اس پر بھی شاہد ہے کہ پھر فرخ سیر نے سادات کو کس قدر اعتبار و اقتدار عطا کیا ۔ تاہم یہ بھی عیاں ہے کہ سلطنت بڑی نازک مزاج اور حاسد طبع معشوق ہے ۔ وہ ذرا سی رقابت بھی برداشت نہیں کر سکتی چنانچہ تصادم ناگزیر تھا ۔ اس لیے کہ فرخ سیر ابھی اکبر شاہ ثانی یا بہادر شاہ ظفر نہ بنے تھے ۔ جب وہ تصادم واقعی قریب آ گیا تو سادات کو فیصلہ کرنا پڑا کہ قتل ہو جائیں یا قتل کر ڈالیں اور اگر وہ قتل کر سکنے پر قادر تھے تو قتل ہوتے کیوں ؟ مختصر یہ کہ انھوں نے فرخ سیر کو بے دردی سے شہید کر دیا ۔ بیدل کو معلوم تھا کہ سلطنت کے سیاہ و سفید کے مالک سادات بارہہ ہیں جن سے تعاون کرنا ہر طرح مفید ہو سکتا ہے درانحالیکہ کہ فرخ سیر لوٹ کر آنے کا نہ تھا ۔ مگر بیدل نے دل کی کلفت کا اظہار بر ملا کیا ۔

صد جور و جفا ز راہ خامی کردند	دیدی کہ چہ با شاہ گرامی کردند
سادات بوی نمک حرامی کردند	تاریخ چوں از خرد جستم فرسود

یہ شعر اس وقت کہے جب عمر عزیز ستر برس کے لگ بھگ تھی ــــ احوال دگرگوں تھے ، سادات کی جانب سے بھی سزا دہی کا خدشہ تھا ، چنانچہ بیدل پنجاب کی طرف نکل گئے جہاں نواب عبدالصمد گورنر تھے ، انہیں ناظم پنجاب کہا جاتا تھا ۔ چندے وہاں قیام کیا ۔ جب سید برادران مارے گئے تو بیدل واپس دہلی تشریف لے گئے مگر زیادہ دیر نہ جئے ۔ چند ہی ماہ بعد ۱۷۲۱ء/۱۱۳۳ھ میں وفات پا گئے ۔ اس طرح بیدل نے مرنے والے کی خاطر زندہ قوتوں کو دشمن بنا لیا ، تاہم وہ کرتے بھی کیا ۔ طبیعت ہی بیقرار ہو تو کوئی کیا کرے ، وہ مظلوم کے حق میں بولے بغیر رہ ہی نہ سکتے تھے ۔ یہ کہانی اُس وقت اور بھی حیرت انگیز ہو جاتی ہے جب یہ پتہ چلے کہ سادات بارہہ بیدل کے بڑے قدر داں تھے ۔ صاحب ''مجموعہ نغز'' میر قدرت اللہ قاسم نے بیان کیا ہے کہ ۔

''نواب قطب الملک امیر الامراء سید حسین علی خاں کے بیدل سے پرانے تعلقات تھے ، چنانچہ ایک بار انھوں نے بڑے شوق اور محبت سے پیغام بر خاص کے ذریعے بڑی عزت و منزلت کے ساتھ بیدل کو اپنے گھر

بلوایا اور دو تین روز اپنے پاس رکھا ، پھر رخصت کرتے وقت تین لاکھ روپیہ پیش کیا ۔ مرزا نے سید صاحب کے اخلاق کے پیش نظر قبول کر لینا چاہا مگر شانِ فقر کا فیصلہ اس کے برعکس تھا چنانچہ بیدل نے بڑی دانش مندی سے یہ کہہ کر دولت کو ٹال دیا کہ میں غریب آدمی ہوں ، میرے مکان میں تو اس دولت کے لیے جگہ بھی نہیں ، اور پھر آپ سے بہتر امانت دار کون ہوگا ، آپ اس رقم کو امانت کے طور پر اپنے پاس رکھیے مجھے جب بھی ضرورت ہوگی لے لیا کروں گا''[۱] ۔

یہ عالم استغنا کتنے دلیا داروں کو اور خاص طور پر اُس دورِ مطلق العنانی کے کتنے شعراء کو میسر تھا ۔ آزاد بلگرامی نے بیدل کی ''غنا سرائی'' کے ضمن میں قلمبند کیا ہے کہ ۱۷۲۰ء میں جب نظام الملک نے حیدر آباد میں اپنا اقتدار قائم کر لیا تو بیدل کو دکن بلایا ، نظام الملک بیدل کے عقیدت مند اور شاگرد تھے ، لازماً جاگیر وغیرہ سے نوازنا مقصود تھا ۔ لیکن بیدل نے یہ جواب دے بھیجا کہ ۔

دنیا اگر دہند نہ جنبم ز جای خویش
من بستہ ام حنائی قناعت بہ پای خویش

ڈاکٹر عبدالغنی کہتے ہیں کہ ۔

''بیدل کو بادشاہوں یا ان کے وزراء کے فیضان توجہ پر احساسِ فخر نہ ہوتا تھا ۔ وہ غرباء سے ملنا باعث ننگ نہ جانتے تھے ۔ وہ انصاف کے حامی تھے اور جب بھی کوئی آزمائش کی گھڑی آئی انہوں نے ساتھ مظلوم ہی کا دیا ۔ انسان دوستی کی رو سے انھیں اُس دور کا بے مثال شخص قرار دیا جا سکتا ہے''[۲] ۔

بیدل نے اپنے اس عقیدے کو ذیل کے اشعار میں کتنے خلوص اور ذوق کے ساتھ بیان کیا ہے ۔

عالم ہمہ کارخانۂ استغناست — ایں جا تفریق ذلت و فخر خطاست
گر در یابی گدا کہ و منعم کیست — باہیچ کست غیر ادب نایدر است

۱۔ مجموعۂ نغز ص ۱۱۷ شیرانی ایڈیشن ۱۹۳۳ء ۔
۲۔ Life and works of Bedil. p. 274 ۔

این محفل نازیست کہ اینجا ہر کس
مستغنیٔ خویش میباشد و بس
زاں ساں کہ مگس بہ رازِ عنقا نہ رسد
عنقا ہم نیست محرم راز مگس

کچھ شعر ان کی نظم "عرفان" میں سے ملاحظہ کیجیے -

از شبانی چہ عار داشت کلیم
و ز عمارت چہ ریخت ابراہیم
زیں چمن ہر گلی بہاری داشت
ہر گراوست بود کاری داشت
ننگ فقر از قصور ہمت تست
فخر و جاہ از غرور غفلت تست
جامہ خواہ اطلس است و خواہ پلاس
شخص باطل نمی شود ز لباس

انھیں ہر ظالم شخص سے سخت نفرت تھی وہ اس کے اظہار کا موقع نکال لیتے تھے - صاحب "مجموعۂ نغز" نے ایک رئیس جور پیشہ کا ذکر کیا ہے جس نے مرزا بیدل سے کہا ، "شما ریش می ترا شید" مرزا نے جواب دیا "بلی ریشِ خود میتراشم ، دلی کسی نمی خراشم"[۱]-

بیدل کی محبت کے لیے شرط درجۂ جاہ و منصب کی بلندی و پستی نہ تھی بلکہ ہم مزاجی و ہم مشربی تھی - اور وہ اس رائے کا اظہار علی الاعلان کرتے تھے اور اُس دور میں کرتے تھے جب یہ امتیاز "بلند و پست" معاشرے کا عمومی مزاج بنا ہوا تھا - مگر بیدل اس عالم ہر کس زوائیے سے نظر ڈالتے تھے ؟ وہ بھی دیکھ لیجیے -

امروز قدر ہر کس مقدار مال و جاہ است
آدم نمی تواں گفت آں را کہ خرنباشد

یعنی جب تک کوئی مال و جاہ سے گدھے کی طرح لد نہ جائے یا مال و جاہ کو مایۂ تفاخر جاننے والا گدھا نہ بن جائے لوگ اسے آدمی ہی نہیں

۱- مجموعۂ نغز ص ۱۱۷ -

مانتے - اسی انداز کے چند شعر مزید درج کیے جاتے ہیں ، یوں تو یہ بیدل کا محبوب موضوع ہے اس لیے ہزاروں دلکش اشعار اس ضمن میں موجود ہیں :

فعل صاحب منصب است و گاوخر روزینہ دار
فخر انسانی ز روئی منصب و روزینہ نیست

سخت در تیار جسم افتادہ ای ہشیار باش
عاقبت از سعی تعمیر این بنا خواہد شکست

بنائی کعبہ دل در شکست حرص و ہوا ست
خلیل[۴] سان بشکن کارخانہ آذر

آرائش کوس و دہل از خواجہ عجب نیست
خرسی بخروش آمدہ خرشدہ باشد

آن طرف احتیاج انجمن کبریا یست
چون ز طلب در گزشت بندہ خدا میشود

بیدل ہر اس شخص کی عزت کرتے تھے جسے کار دولت اور بار زر نے خر نہ بنایا ہو اور اس کے لیے وجہ تفاخر اس کا جوہر آدمیت ہو - وہ انسانیت کے قدر دان تھے خواہ وہ کسی لباس میں ہو - وہ جب بھی اور جسے بھی لائق تحسین جانتے تھے اس کی حوصلہ افزائی کرتے تھے ، تعریف اور مدح وہ بھی فرماتے تھے اور چونکہ وہ پیشہ ور ثناخواں نہ تھے اس لیے اُن کے منہ سے جس کی اور جتنی تعریف لکلتی تھی قابل قدر ہوتی تھی ، انھوں نے بادشاہوں کی بھی حوصلہ افزائی کی اور اُمراء کی بھی ، مگر جب تک خوش گمانی قائم رہی - برعظیم میں مسلمان ایک اقلیت قلیلہ تھے ان کی بقا و عزت کے لیے مرکزی مسلمان حکومت کا استحکام ضروری تھا تاکہ مسلمان اقلیت ہونے کے باوصف رعب داب کے مالک بنے رہیں - اس اعتبار سے بیدل بھی ایک مملکت اور ایک ملت کے فرد تھے - چنانچہ جب بھی مملکت کے اعتبار و وقار میں اضافہ ہوتا تھا وہ ایک مسلمان سپاہی کی طرح اظہار خوشی کرتے تھے جیسے اورنگ زیب کی فتوحات دکن کے ضمن میں کیا اور اگر حالات بگڑتے تھے تو وہ جھلاتے تھے اور ان کی زبان تنقید بڑی تلخ ہوتی تھی - اس امر پر ان کی رباعیاں ، عام اشعار غزل اور بعض نظمیں گواہ ہیں -

حیرت تو یہ ہے کہ درجنوں اصحابِ کوس اور ارباب دہل ان کے مداح اور قدر داں تھے حالانکہ وہ جانتے تھے کہ اُن کے طبقے کی حیثیت بیدل کی نظروں میں علی العموم خرس و خر سے زیادہ نہ تھی ــــ ان امراء و حکام میں سے جو لوگ بیدل سے بہت زیادہ قریب تھے وہ ساداتِ خواف تھے جن کے سربراہ نواب عاقل خاں رازی تھے ، عاقل خاں بڑے صاحبِ علم ، خوش فکر اور منکسر مزاج شخص تھے ۔ شاعر بھی اچھے بھلے تھے ۔ طبیعت میں صوفی منشی کا جوہر موجود تھا ۔ انھیں عاقل خاں کے رشتہ داروں میں نواب لشکر اللہ خاں ، شاکر خاں ، کرم اللہ خاں ، لطف اللہ خاں ، لشکر خاں وغیرہ شامل تھے ۔ یہ سارے حکام و امراء بیدل کی بڑی ہی عزت کرتے تھے ۔ بیدل کے رقعات ان عزیزوں کے ذکر سے معمور ہیں ۔ یہی انھیں بلکہ سینکڑوں اشعار بھی ان لوگوں کی شان میں کہے ہیں ۔ بجا کہ یہ لوگ بھی بیدل کی بھرپور خدمت کرتے تھے ۔ مگر ان کی خدمت نے بیدل کا ان کی عمر طبیعی تک ساتھ دیا اور بیدل کی محبت نے انھیں غیر فانی بنا دیا ۔ عرب تذکرہ نگاروں نے ذکر کیا ہے کہ ایک شخص ہرم بن سنان کی اولاد میں سے ، حضرت عمرؓ بن خطاب سے ملا اور جب تعارف ہوا تو حضرت عمرؓ نے فرمایا ''زہیر بن ابی سلمی نے تم لوگوں کی مدح سرائی کی ہے اور خوب کی ہے''۔ اس نے جواب دیا ''ہم بھی اُسے نوازتے تھے اور خوب نوازتے تھے''۔ حضرت عمرؓ نے فرمایا ''جو کچھ تم نے دیا وہ ناپید ہوگیا اور جو کچھ اُس نے دیا وہ پائدار ہے اور ہمیشہ باقی رہنے والا''ــــ ہاں مگر ساداتِ خواف کے علاوہ بھی درجنوں امراء و عظماء جن کے اسماء گنوانا ضروری نہیں معلوم ہوتا بیدل کے برخوردار عقیدت مند تھے ۔ خود بیدل کے یہاں حاضر ہوتے تھے اور اگر بیدل ان کے یہاں پہنچتے تھے تو وہ اس امر کو اپنے لیے بہت بڑی عزت جانتے تھے ۔

بیدل کی عظمت و شان کا ایک قصہ عام منقول ہے ۔ وہ یہ کہ کابلی تاجر پھلوں کا قافلہ لے کر کابل سے واردِ ہند ہوا ۔ پھل بقضائے الٰہی ضائع ہوگیا اور تاجر کا حال پتلا ہوگیا ۔ اس نے بیدل کے حضور اپنی داستان غم بیان کی ، انھوں نے ایک شعر لکھ کر نواب لشکر اللہ خاں کے یہاں بھیجا ۔ شعر یہ تھا :

بخیہ کفشم اگر دنداں نما شد عیب نیست
خندہ دارد چرخ ہم بر ہرزہ گر دیہای من

نواب صاحب نے جانا بیدل کا جوتا پھٹ گیا ہے ۔ خدمت کے لیے موقع غنیمت سمجھا اور ایک لاکھ روپیہ روانہ کر دیا ۔ بیدل نے وہ لاکھ روپیہ اُس تاجر کو دے دیا [1] ۔ گویا ایک لاکھ روپیہ بیدل کے ضمن میں محض گردِ کفش ہو کر اڑ گیا ۔

آسودگانِ گوشہ دامانِ بوریا ‏ ‏ ‏ ‏ مخمل خریدہ اند ز دکانِ بوریا

آدم کو درسِ خودی دینے کے لیے یوں تو انھوں نے ہر صنف میں بہت کچھ کہا مگر ایک نظم "کیمیا" بالخصوص لائق توجہ ہے ۔ اس میں انھوں نے کیمیا گر کو علامت بنا کر حرص و آز کی کمند اندازی اور آدم کی بے بصری ، ضعف ارادہ اور جوہرِ خودی سے محرومی پر تفصیلی بحث کی ہے اور بار بار جھنجھوڑ جھنجھوڑ کر مہوس کو یہ سمجھانے کی کوشش کی ہے کہ یافت سے حرص کا علاج نہیں ہوتا ، حرص اور بڑھتی ہے ۔ قناعت اپنے اندر پیدا کر اور قناعت اس وقت تک پیدا نہ ہوگی جب تک اپنی حیثیت نگاہوں پر واضح نہ ہوگی اور وہ یہ کہ خزانہ کائنات میں سب سے انمول موتی آدم ہے ۔ ہر شے کا عیار و وقار آدم کے باعث ہے ۔ آدم کو چاہیے کہ اپنی خودی پہچانے ، اپنے دل میں جھانکے کہ یہ مملوک نہیں مالک ہے ، خادم نہیں مخدوم ہے ۔ طالب نہیں مطلوب ہے ، جہاں اس کے لیے ہے یہ جہاں کے لیے نہیں ۔ "کیمیا" میں سے کچھ شعر یہاں درج کیے جاتے ہیں ۔ یہ نظم لمبی ہے دو اڑھائی سو اشعار پر مشتمل ۔

ای مہوس در ہوائی کیمیا ‏ ‏ ‏ ‏ میطپد نبض تو چوں زیبق چرا
ہیچ تیزابی چوں اشک گرم نیست ‏ ‏ ‏ ‏ لیک در چشم تو آب شرم نیست
دست اگر میخاردت چشمی بمال ‏ ‏ ‏ ‏ تا دل از سودن نگردد پائمال
ہر کہ از سیاب میخواہد ثبوت ‏ ‏ ‏ ‏ نغمہ میجوید زتارِ عنکبوت
زیں خیالِ پوچ نتواں کرد کم ‏ ‏ ‏ ‏ گردش از افلاک و از سیاب رم

---

۱ ۔ "Life and Works of Bedil p. 274" بحوالہ نگارستان پارس از محمد حسین آزاد ص ۱۸۰ ۔

در ہوای زر مکش بیہودہ رنج | گم نگردد حرص خاک از وصل گنج
عقد این اجساد می آرد ملال | عقد کن دل را بیاد ذوالجلال
عالمی را کرد حرص سیم کور | برق اکثر بردہ است از چشم نور
نی خدا دانند اینہانی رسول | دین مجو زین زر پرستان فضول
ہر کہ بنیاد غنا تعمیر کرد | دستگاہش حاصل از اکسیر کرد
آرزو گر سوزد اسباب غناست | چون دلت آرام گیرد کیمیاست

ترک این تدبیر تدبیرت بس است | از گداز خویش ، اکسیرت بس است

''از گداز خویش اکسیرت بس است''۔ یہ محض بیدل کا دعویٰ ہی نہ تھا ۔ ان کی پوری زندگی اس دعویٰ کی دلیل تھی ۔ ان کا نشہ ، عظمت آدم کا تصور تھا ۔ وہ عظمت آدم کی تلاش میں رہے اور آدمی تعمیر کرتے رہے ۔ وہ آدم کی توجہ اُس کے مایہ آرائش اور منفکات سے ہٹا کر جوہر آدمیت کی طرف منعطف کرتے رہے ۔ ان کے افکار و اشعار کی یہ روح بالیدہ ہی وہ صفت تھی جس کی بنا پر شاعر خودی علامہ اقبال ، بیدل کو بڑی ارادت کی نظر کے دیکھتے تھے ۔ بیدل آدم کو یاد دلاتے رہے کہ

بہر ترتیب نظم امکانی | چون ردیف و قوافی غزلیم

ستم است اگر ہوست کشد کہ بسیر سرو و سمن در آ
تو ز غنچہ کم ندمیدہ ای در دل کشا بہ چمن در آ

پیدائی ما کون و مکان از عدم آورد | جانیز نبودہ ست بجای کہ نبودیم

بیدل کے اس شعر کے ساتھ ہی مولانا روم کا یہ شعر ذیل بے اختیار زبان پر آ گیا ہے ۔

قالب از ماہست شدنی ما ازو
بادہ از ماست شدنی ما ازو

مقالہ بیدل کے اس شعر پر ختم کرتا ہوں ۔

بحسن خویش نگاہی کہ در جہان ظہور
خطاب احسن تقویم داری از خلاق

یہ کہانی لذیذ ہے ۔ ''در از تر گفتن'' کی خواہاں ۔

ع ولی تاب ''گفتار'' گوید کہ بس

بھارت میں مطالعۂ اقبال۔ دو زاویے

رفیع الدین ہاشمی

بھارت میں اقبال صدی کے حوالے سے ۱۹۷۳ء میں مطالعۂ اقبال کی جو تحریک شروع ہوئی تھی، ۱۹۷۷ء میں اس میں خاصی پیش رفت ہوئی اور اس کا سلسلہ اب بھی جاری ہے۔ ۱۹۷۷ء کے بعد سے اب تک کے چھ سات برس ایک طرح سے مطالعۂ اقبال کی دوسری صدی کی تمہید ہیں۔ اس ابتدائی دور میں اقبال کی شاعری اور فکر کے مطالعے پر مبنی متعدد تنقیدی کتابیں منظر عام پر آئی ہیں۔ زیر نظر مضمون میں ہندوستان کے ایک دور افتادہ شہر گیا (بہار) سے شائع ہونے والی دو کتابوں کا تعارف و تجزیہ پیش کیا جا رہا ہے، جو اپنے مباحث کے اعتبار سے ہندوستان میں مطالعۂ اقبال کے دو اہم اور مختلف، بلکہ متضاد زاویے پیش کرتی ہیں۔ یہ کتابیں اردو کے دو نامور نقادوں کی کاوش کا نتیجہ ہیں اور یہ ایک دلچسپ اتفاق ہے کہ دونوں ناقدین یعنی پروفیسر کلیم الدین احمد اور ڈاکٹر عبدالمغنی کا تعلق پٹنہ سے ہے، اور دونوں ہی انگریزی زبان و ادب کے استاد ہیں[1]۔

(۱)

بھارت میں علامہ اقبال پر جتنی کچھ مخالفانہ تنقید ہوئی، اس کی بنیاد اقبال کے افکار و خیالات ہیں۔ "اقبال، ایک مطالعہ"[2] پہلی کتاب ہے

۱۔ یہ مضمون لکھا گیا تو کلیم الدین احمد بقید حیات تھے۔

۲۔ از کلیم الدین احمد۔ کریسنٹ پبلی کیشنز وہائٹ ہاؤس کمپاؤنڈ (بہار) جولائی ۱۹۷۹ء، ص ۲۱۶۔

جس میں اقبال کے خیالات کو حقارت کے ساتھ دیکھنے اور انہیں رد کرنے کے ساتھ ساتھ ان کی شاعری کو بھی ہدفِ تنقید بنایا گیا ہے -

کلیم الدین احمد اردو کے نامور نقاد ہیں - تنقید میں وہ ایک مخصوص اور منفرد نقطۂ نظر رکھتے ہیں ، جسے مختصراً یوں بیان کیا جا سکتا ہے کہ اردو ادب مغربی ادب کیوں نہیں ہے ؟ اردو شاعری انہیں کسی کامل الفن شاعر سے خالی نظر آتی ہے - تنقید کا وجود تو خیر ، ان کے نزدیک بس ایک مفروضہ ہے یا اقلیدس کا خیالی نقطہ یا معشوق کی موہوم کمر - (ویسے کلیم الدین احمد صاحب کے یہ استعارے بھی اردو شاعری ہی سے مستعار ہیں) اس کتاب کے پیش لفظ میں وہ اردو تنقید پر اپنا حملہ جاری رکھتے ہوئے فرماتے ہیں :''اردو تنقید کی ذہنیت میں بت پرستی کچھ اس طرح رچ گئی ہے کہ اس نےدو بڑے دیوتا بنائے ہیں ، غالب اور اقبال'' - کلیم الدین احمد صاحب کو اردو تنقید کی اس کج روی کا علاج اقبال کی 'بت شکنی میں نظر آیا ، چنانچہ اس کتاب میں انہوں نے اقبال کے 'بت' پر اپنی تنقید کا گرز چلا کر اپنے تئیں اسے توڑنے کی مقدور بھر کوشش کی ہے -

پیش لفظ میں وہ لکھتے ہیں : ''اردو ادب دوسرے ادبوں کے مقابلے میں بہت کم عمر ہے ، اس لیے اگر یہ دوسرے ادبوں کا مقابلہ نہیں کر سکتا ، تو اس میں تعجب کی بات نہیں اور نہ کچھ احساس کمتری کی ضرورت ہے'' (ص ۶) - یہاں انہوں نے از راہِ شفقت اردو ادب کو جو مربیانہ رعایت عطا فرمائی ، ذرا ہی آگے چل کر ، وہ اس رعایت کو بھول جاتے ہیں ، اور اردو شاعری کے بارے میں ان کے روایتی اندازِ نقد کا یہ نمونہ سامنے آتا ہے کہ ''اردو میں نہ تو کوئی ڈان ہے ، نہ پوپ نہ بلیک ، نہ ورڈزورتھ ، نہ ہاپکنس ، نہ ٹیٹس ، نہ ایلیٹ ہے - یہ تو صرف چند انگریزی شعرا تھے - اگر فرنچ ، جرمن ، اٹیلین ، اسپنش اور دوسری زبانوں کو لیجیے تو فہرست لمبی ہوتی جائے گی - غرض مغربی شاعری ایک بحرِ زخار ہے ، جس کے مقابلے میں اردو شاعری ایک چھوٹا سا چشمہ ہے - یوں مینڈک کے لیے چشمہ ہی بحر زخار ہے یا کنواں ساری دنیا ہے'' (ص ۷) - کلیم الدین احمد کا ذہن مغرب سے شدید طور پر مرعوب ہے اور اسی مرعوبیت کے زیرِ اثر انہوں نے اردو شعر و ادب پر ہمیشہ تحقیر کی نظر ڈالی ہے - اقبال پر لکھتے ہوئے بھی ، ان کی تنقید میں

یہی ذہنیت کارفرما رہی ہے - اس کتاب کے پیش لفظ میں لکھتے ہیں :
''اقبال شاعر تھے ، اچھے شاعر تھے اور وہ زیادہ اچھے شاعر ہو سکتے تھے ، اگر وہ شاعر ہونے پر قناعت کرتے اور پیغمبر بننے پر مصر نہ ہوتے - اس پیغمبری نے ان کی شاعری پر ایک کاری ضرب لگائی (ص ۷) قطع نظر کلیم الدین احمد صاحب کے اس سرپرستانہ اور مربیانہ لہجے کے ، جو درج بالا اقتباس کے ابتدائی حصے سے ظاہر ہے ، انہیں اعتراض اس بات پر ہے کہ اقبال نے شاعری میں پیغمبری کیوں کی - کئی جگہ انہوں نے یہی نکتہ اٹھایا ہے کہ اقبال شاعری کو چھوڑ کر تعلیم اور پیام کے راستے پر گامزن ہو گئے ہیں -

پہلا طویل مضمون (دانتے اور اقبال : ۱۰۰ صفحات) ایک اعتبار سے دانتے کی مدلل مداحی ہے ، جس میں کلیم الدین احمد اقبال پر بار بار دانتے کی برتری دکھاتے ہیں—ان کے فتووں کی ایک جھلک دیکھیے :- دانتے کی ڈوابن کامیڈی سے چند مثالیں دینے کے بعد :'' یہ شاعری ہے ، جو اقبال کے بس بات نہیں'' (ص ۳۰) تقریباً ۱۸ صفحات میں ڈوابن کامیڈی کے چند مناظر پیش کرنے کے بعد : ''ایسی تصویر کشی ، اقبال کے بس کی بات نہیں'' (ص ۵۰) مزید دو صفحات کے بعد : ''ظاہر ہے کہ دانتے کی ڈوابن کامیڈی کے مقابلے میں ''جاوید نامہ'' ایک مفلس کا چراغ معلوم ہوتا ہے'' (ص ۵۲) ''جاوید نامہ'' اور ڈوابن کامیڈی سے مزید چند مثالیں پیش کرنے کے بعد : ''دانتے کی منظر نگاری میں وہ واقعیت ، وہ جزئیات نگاری ہے ، جو اقبال کے بس کی بات نہیں . . . اگر آپ ڈوابن کامیڈی کا تفصیلی مطالعہ کیجیے تو آپ کو اقبال کے تخیل کی مفلسی کا زیادہ احساس ہوگا'' (ص ۷۱) مزید دس صفحات بعد : ''پھر وہی احساس ہوتا ہے کہ اقبال کا تخیل مفلس تھا'' (ص ۸۲) کچھ آگے چل کر : ''دانتے کا تخیل ایک بحرِ زخار ہے --- اور اقبال کا تخیل ایک جوئے کم آب ہے '' (ص ۹۰) مزید یہ کہ : ''پیش کش کا یہ ڈرامائی انداز اقبال کو نہیں آتا . اقبال اس قسم کی کوئی تصویر پیش نہیں کرتے : اور نہ کر سکتے ہیں کیونکہ یہ ان کے بس کی بات نہیں'' (ص ۹۵) اور آخر میں اس طرح کے فیصلے کو تو ان کی تنقید کا روز مرہ سمجھنا چاہیے - ''ظاہر ہے ہر مقام پر دانتے کی برتری ظاہر ہوتی ہے'' (ص ۹۸) -

دوسرے مضمون (اقبال کی پانچ نظمیں) میں کلیم الدین احمد نے

'ساقی نامہ' کو اقبال کی بہترین اردو نظم قرار دیتے ہوئے اقبال کی فن کاری اور شعریت کا اعتراف کیا ہے۔ اس نظم کے بارے میں ان کی یہ رائے بسا غنیمت ہے کہ: 'ساقی نامہ البتہ ایک بہت ہی لطیف، پیچیدہ، رنگین اور توانا نظم ہے، اور اس میں نقوش اور آہنگ کی ایسی فن کارانہ گونج (Reverberation) ہے، جو اردو نظموں میں ناپید ہے''۔ (ص ۲۱۷) مگر بحیثیت مجموعی اقبال کی لمبی نظمیں ان کی نظر میں نہیں جچتیں، کیونکہ ایک تو ان نظموں کا فورم ناقص ہے (ص ۱۵۸، ۸۳) دوسرے ان میں ربط و تسلسل کی کمی ہے۔ نظموں کے بند، ایک دوسرے سے آزاد ہیں۔ حسنِ تعمیر و تناسب بھی موجود نہیں۔ ان کے خیال میں ''خضرِ راہ'' میں فقط دو بند شعریت کے حامل ہیں۔ باقی حصہ محض پیغام یا تعلیم ہے اور ترقی پسند شعرا کی طرح ایک طرح کا پروپیگنڈہ ''فنی حیثیت سے اسے کوئی امتیاز حاصل نہیں''۔ (ص ۱۵۶) 'طلوعِ اسلام' ہنگامی قسم کی نظم ہے، جو خطیبانہ انداز میں لکھی گئی ہے، جس میں بعض رجائی خیالات کی تکرار ملتی ہے۔ اس نظم میں بھی ارتقائے خیال نہیں (ص ۱۶۳)۔ 'ذوق و شوق' کا پہلا بند تو کلیم الدین احمد صاحب کے نزدیک قابلِ تعریف ہے، مگر اس 'حسین شاعری' کے بعد جب اقبال عقل و عشق کے موضوع کی طرف آتے ہیں، تو ہمارے ناقد کا لہجہ استہزائیہ ہو جاتا ہے۔ وہ چوتھے بند (لوح بھی تو ـ ـ ـ ـ) کو 'ذوق و شوق' کے فورم پر ایک بد نما دھبا قرار دیتے ہوئے حسبِ عادت موازنے کے لیے ایلیٹ کو کھینچ لاتے ہیں، اور یہ بتانے کی ضرورت نہیں کہ کلیم الدین احمد صاحب کے خیال میں ایلیٹ، بہر صورت اقبال سے بر تر ہیں۔ ایلیٹ اور ساتھ ہی شیکسپیر اور شیلے وغیرہ کے حوالے 'مسجد قرطبہ' کے تجزیے میں بھی آئے ہیں۔ اور یہاں بھی کلیم الدین احمد نے سندِ فوقیت شیکسپیر اور شیلے کو عطا فرمائی ہے۔

کلیم الدین احمد صاحب کے اس رویے کو نرم ترین الفاظ میں صریح بد دیانتی کے سوا اور کیا کہا جا سکتا ہے۔ ویسے اگر کلیم الدین احمد کو معروضی طور پر یہی صورتِ حال نظر آتی ہو، تو ہمیں یہ کہنے میں کوئی تامّل نہیں کہ پھر وہ بھی اردو تنقید کی اسی ذہنیت کا شکار ہو چکے ہیں، جس میں ان کے بقول: ''بت پرستی کچھ ایسی رچ گئی کہ شعرا نے دیوتاؤں کی جگہ لے لی ہے اور دیوتاؤں کے ساتھ پجاری اس کے

سوا اور کیا کر سکتا ہے کہ ان پر روز عقیدت کے پھول چڑھائے'' (ص ۵)
فرق صرف اس قدر ہے کہ اردو تنقید نے تو صرف دو بت بنائے ہیں ،
غالب اور اقبال مگر کلیم‌الدین احمد کے ہاں مغرب کے تمام بڑے شاعر
بت کا درجہ رکھتے ہیں ، جبھی تو انہیں شکوہ ہے کہ : ''اردو میں نہ تو
کوئی ڈان ہے ، نہ پوپ ، نہ بلیک ، نہ ورڈز ورتھ ، نہ ہاپکنس ، نہ ییٹس
اور نہ ایلیٹ''۔

نظموں کے برعکس ، کلیم‌الدین احمد اقبال کی غزلوں کے مداح ہیں ۔
ان کے خیال میں اقبال کی اردو اور فارسی غزلیں ایک بڑا کارنامہ ہے ۔
طویل نظموں کے برعکس چھوٹے مضمون (اقبال کی آٹھ مختصر نظمیں :
ص ۳۰۲ - ۳۴۰) میں جناب کلیم‌الدین احمد ، اقبال کی مختصر نظموں کی
تھوڑی بہت تعریف کر ہی دیتے ہیں ، مگر یہاں بھی وہ اقبال کا مغربی
شعرا سے موازنہ کرے ہوئے اقبال کے عیوب آشکار کرنے کا کوئی موقع
ہاتھ سے نہیں جانے دیتے۔ایک ہی موضوع پر انہیں ییٹس کے مقابلے میں
اقبال کے اشعار پھسپھسے معلوم ہوتے ہیں (ص ۳۱۰) اور ییٹس کے سے
نقوش ، اقبال کو میسر نہیں ہیں (ص ۳۱۱) کہیں اقبال کا خیال شیلے
سے ماخوذ نظر آتا ہے (ص ۳۱۲)۔ انہوں نے ''شاہین اور
The Windhover'' میں اقبال اور ہوپکنس کی نظموں کا موازنہ کیا
ہے ۔ اور نتیجہ ظاہر ہے کہ ''شاہین میں وہ عظمت ، وہ اندرونی روحانی
کش مکش ، وہ پیچیدگی ، وہ دشواری اور وہ حسن کاری بھی نہیں جو
The Windhover میں ہے'' (ص ۳۶۷) ۔ انہوں نے جتنی مثالیں دیں اور
موازنہ کیا ، اقبال ہمیشہ ہی کم تر نظر آئے ۔ حالانکہ وہ خود معترف ہیں
کہ ہوپکنس کی نظمیں مشکل اور کہیں کہیں غیر واضح ہیں اور انہیں
سمجھنے اور شاعر کی فن کاری کے حسن کاری سے پورا پورا لطف اٹھانے
کے لیے قاری کو ذہنی کاوش کی ضرورت ہے'' (ص ۳۵۰) ۔

کلیم‌الدین احمد نے اقبال کے افلاسِ تخیل کا تو بار بار ذکر کیا ہے ،
مگر انہوں نے اپنے تضادات کا احساس نہیں ہے ۔ 'پیش لفظ' میں وہ کہتے
ہیں کہ اردو ادب کم عمر ہے ، اس لیے دوسرے ادبوں کا مقابلہ
نہیں کر سکتا ، تو اس میں تعجب کی کون سی بات ہے ، مگر جب ان
کا قلم رواں ہوتا ہے ، تو وہ مقابلے اور موازنے کے بغیر ایک قدم بھی
آگے نہیں چل سکتے ۔ ''کم عمر اور نوخیز'' اردو شاعری کا بار بار مغربی

ادب کے ''شاہکاروں'' سے موازنہ کرتے ہیں اور اردو شاعری ہمیشہ ہی کم تر ، اور حقیر ثابت ہوتی ہے -

اقبال کی شاعری پر بحث و نقد کے ضمن میں ان کے اکثر بیانات اس طرح کے ہیں :

—''یہ تو کوئی نئی بات نہیں'' (ص ۱۹۰) -

—''ظاہر ہے کہ یہ پیغامات نئے نہیں ، اور ان کی کوئی خاص اہمیت بھی نہیں'' (ص ۲۵) -

—''ظاہر ہے کہ یہ باتیں بھی نئی نہیں اور ان میں کوئی خاص صفت اور گہرائی بھی نہیں'' (ص ۱۲۶) -

—''جنت‌الفردوس میں جو باتیں ہوتی ہیں ، ان میں کوئی خاص بات نہیں'' (ص ۱۲۷) -

—''اقبال کی مناجات میں خیالات نئے نہیں'' (ص ۱۲۹) -

یہ اندازِ تنقید قدم قدم پر سامنے آتا ہے اور ہر صفحے دو صفحے بعد اس طرح کے جملوں کی تکرار ملتی ہے - سوال یہ ہے کہ اورجنیلیٹی کیا شے ہے؟ کیا مغرب کا ہر شاعر اورجنل ہے؟ اور کیا ان کے ہاں ہر خیال نیا ہے ، ہر بات نئی ہے؟— ایک جگہ وہ لکھتے ہیں : ''اس قسم کے خیالات مغربی شاعری میں عام ہیں'' (ص ۳۱۳) گویا انہیں خود اعتراف ہے کہ مغربی شاعری عام خیالات کی تکرار ہے ، اور اس میں کوئی بات نئی نہیں ، مگر کلیم‌الدین احمد صاحب کا تعصب انہیں کوئی ایسی بات کہنے کی اجازت نہیں دیتا ، جس سے مغربی شاعری یا ادب پر آنچ آتی ہو - چنانچہ موازنہ جب بھی ہوتا ہے تو انہیں پیش پا افتادگی (مغربی شاعروں کے ہاں نہیں) اقبال کے ہاں ہی نظر آتی ہے -

آخری مضمون (ملٹن اور اقبال : ص ۳۶۹ — ۴۱۶) کا آغاز اس طرح ہوتا ہے : ''اردو تنقید کی ایک کج روی یہ بھی ہے کہ اس میں واقف کار لوگ بھی ملٹن اور اقبال کا موازنہ کرتے ہیں ، صرف اس بناء پر کہ دونوں شاعروں میں ابلیس کا ذکر ہے - حالاں کہ صرف ابلیس کی مشترک شخصیت موازنے کا جواز ہے ، نہ ہو سکتی ہے -'' (ص ۳۶۹) لیکن 'کج روی' کا یہ راستہ اس قدر دل کش ہے کہ خود کلیم‌الدین احمد

بھی اسی کج روی کا مظاہرہ کرتے ہوئے ۴۸ صفحات کا مفصل مضمون لکھ مارتے ہیں ، جس کا اختتام یوں ہوتا ہے :

'اس قسم کی شاعری ان (اقبال) کی دسترس سے باہر ہے ، اور اگر ان کی ابلیس سے متعلق جو نظمیں ہیں ، ان کا ''پیراڈائز لاسٹ'' کے جو چند نمونے میں نے پیش کیے ہیں ، ان سے موازنہ کیا جائے ، تو اقبال میں صرف باتیں ہی باتیں نظر آئیں گی ، جن میں کوئی بات نہیں ، اور اگرچہ میں ملٹن کی شعری عظمت کا قائل نہیں ہوں ، پھر بھی جو چند مثالیں میں نے پیش کی ہیں ، وہ اقبال کی نظموں کی مفلسی ظاہر کرتی ہیں خصوصاً ابلیس کی مجلس شوریٰ کا شیطان کی مجلسِ شوریٰ سے مقابلہ ایک قسم کی تنقیدی بدمذاق اور بے راہ روی ہے ۔ ۔ ۔ ۔ اقبال کی نظم میں صرف الفاظ ، الفاظ ، الفاظ ہیں'' ۔ (ص ۲۱۶)

کلیم الدین احمد کی زیرِ نظر کتاب پر مجموعی نظر ڈالیں تو احساس ہوتا ہے کہ اقبال کی شاعری پر ان کی نظر ترچھی اور ٹیڑھی ، اندازِ تنقید منفی اور لہجہ طنزیہ و استہزائیہ ہے ۔ ایک مثال دیکھیے :

کیا نہیں اور غزنوی کارگہِ حیات میں
بیٹھے ہیں کب سے منتظر اہلِ حرم کے سومنات
ذکرِ عرب کے سوز میں ، فکرِ عجم کے ساز میں
نے عربی مشاہدات ، نے عجمی تخیلات

یہ اشعار نقل کرنے کے بعد وہ لکھتے ہیں : ''اگر میں اقبال سے نا انصافی نہیں کر رہا ہوں ، تو ان کے کہنے کا مطلب یہ ہے کہ اگر کوئی غزنوی کارگہِ حیات میں نہیں ، تو فکر نہ کرو ، اقبال تو موجود ہے ۔ اگر ذکرِ عرب کے سوز میں عربی مشاہدات نہیں اور اگر فکرِ عجم کے ساز میں عجمی تخیلات نہیں تو کیا پروا ، اقبال کے اشعار میں تو عربی مشاہدات اور عجمی تخیلات موجود ہیں'' (ص ۱۸۰) ایک اور جگہ لکھتے ہیں : ''پہلے حصے میں اقبال کا نظریۂ خودی ہے ، جس سے اس طلسمِ رنگ و بو کو توڑ سکتے ہیں ، اور یہی خودی توحید ہے ، جسے ہم آپ سمجھیں نہ سمجھیں ، اقبال سمجھتے ہیں'' (ص ۲۷۹) ۔ اس طرح کے تنقیدی نمونوں سے اقبال کے لیے ، جناب ناقد کے دل میں چھپی ہوئی تحقیر و استہزا کا اندازہ لگانا مشکل نہیں ۔ کلیم الدین احمد شاعری کو

جغرافیائی ، فلکیاتی اور حیاتیاتی حقائق اور کلیوں کی روشنی میں پرکھتے ہیں ۔ "جاوید نامہ" میں اقبال کا سفر سیاروں کی حقیقی ترتیب کے مطابق نہیں اس بنا پر وہ یہ کہتے ہوئے کہ : "جس کا نظام ایسا ہو ، اس کی شاعری کیسی ہوگی" اقبال کی شاعری کی تحقیر کرتے ہیں ۔ ایک اور مثال دیکھیے "بانگِ درا" کی نظم "ستارہ" کا یہ شعر :

اجل ہے لاکھوں ستاروں کی اک ولادتِ مہر
فنا کی نیند مے، زندگی کی مستی ہے

نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں : "ولادتِ مہر سے لاکھوں ستارے فنا نہیں ہوتے ، البتہ وہ دن کو آنکھوں سے بظاہر اوجھل ہو جاتے ہیں ۔"

اس طرح کی تنقید پڑھتے ہوئے کلیم‌الدین احمد کی تحریر کی لغویت ، بے تکے پن اور ان کے نہایت غیر متوازن ذہن کا اندازہ ہوتا ہے ۔ اس توازن کی خرابی میں سب سے اہم عنصر مغرب سے موصوف کی شدید مرعوبیت ہے ۔ یہ مرعوبیت ان کی ذہنیت میں کچھ ایسی رچ بس گئی ہے کہ لگتا ہے ، وہ مغربی شاعری کے مقابلے میں اردو شاعری (اور مغربی شعراء کے مقابلے میں اقبال) کو ہیٹا ثابت کرنے کے خبط (Mania) میں مبتلا ہو گئے ہیں ۔ مغرب سے مرعوبیت نے کلیم‌الدین احمد کے ذہنی توازن پر کاری ضرب لگائی ہے ۔ اردو تنقید اگر بالفاظِ کلیم‌الدین احمد 'کج رو' ہے ، تو اس کی ذمہ‌داری کلیم‌الدین احمد جیسے نقادوں پر عائد ہوتی ہے ، جن کی سوچ یک رُخی ہے اور جن کا قلم توازن و اعتدال سے محروم ہو چکا ہے ۔

(۲)

ہندوستانی میں مطالعۂ اقبال کا دوسرا زاویہ پیش کرنے والی کتاب "اقبال اور عالمی ادب"[۱] ہے ۔ اس کے مصنّف پٹنہ یونیورسٹی کے شعبۂ انگریزی کے استاد ڈاکٹر عبدالمغنی ہیں ۔ ان کی اس تصنیف کا محرک جناب کلیم‌الدین احمد کی "اقبال ــ ایک مطالعہ" ہے ، اور مباحث کے بیشتر عنوانات بھی قریب قریب وہی ہیں ، جن پر کلیم‌الدین احمد نے

۱۔ کریسنٹ پبلی کیشنز ، وہائٹ ہاؤس کمپاؤنڈ ، گیا (بہار) اپریل ۱۹۸۲ء ۔ صفحات ۵۷۶ ۔

اظہار خیال کیا تھا ، تاہم عبدالمغنی صاحب کے الفاظ میں : ''یہ کتاب صرف جناب کلیم‌الدین احمد کی کتاب ''اقبال۔ایک مطالعہ'' کا جواب نہیں ہے ، بلکہ ''اقبال اور عالمی ادب'' کے موضوع پر مستقل بحث ہے ۔ اسی لیے میں نے کتاب کا نام بھی یہی رکھا ہے ، چنانچہ کلیم الدین احمد کی کتاب کے مباحث کو ، میں نے محض ''گریز'' کے طور پر لیا ہے''۔ (دیباچہ بعنوان : ''یہ کتاب'' ، ص : ہ) ۔ یہ ''گریز'' ہی اس کتاب میں اصل اہمیت رکھتا ہے ۔

پہلا مضمون ''اقبال ۔ ایک مطالعہ'' (ص ۱ ۔ ۴۴) جناب کلیم‌الدین احمد کی کتاب پر ایک مجموعی تبصرہ ہے ۔ عبدالمغنی ، کلیم‌الدین احمد کے اس بیان سے متفق نہیں کہ اردو تنقید نے غالب اور اقبال کو دیوتا بنا کر ان کی پرستش شروع کر دی ہے۔عبدالمغنی سوال کرتے ہیں کہ : 'آخر اردو تنقید نے غالب کی تعریف و توصیف میں کتنا بڑا لٹریچر تخلیق کیا ہے کہ اس کی بناء پر معاملہ پرستش کی حد تک پہنچ گیا ہے ؟ کیا انگریزی تنقید نے شیکسپیر کی مدح و ثنا میں زمین و آسمان کے جو قلابے ملائے ہیں ، اور اس کی حمد و نعت میں جو ایک کتب خانہ تعمیر کرکے رکھ دیا ہے ، اس کا دسواں حصہ بھی بیچارے غالب کو میسر آیا ہے''؟ (ص ۲) اسی طرح ان کے خیال میں ابھی نہ تو اقبال کی فکر کی تشریح کا حق ادا ہوا ہے ، اور نہ فن کی پوری قدر شناسی ہو سکی ہے ۔ کلیم‌الدین احمد نے دعویٰ کیا تھا : ''مغربی شاعری ایک بحر ذخار ہے ، جس کے مقابلے میں اردو شاعری ایک چھوٹا سا چشمہ ہے ۔ عبدالمغنی نے اس بیان میں مضمر ایک مغالطے کی طرف متوجہ کیا ہے ۔ لکھتے ہیں : ''ذرا غور کیجیے کہ کس حکمت کے ساتھ انہوں نے پوری مغربی شاعری کی ڈھائی ہزار سالہ تاریخ کو مغرب کی سب سے نو عمر اور کم عمر انگریزی شاعری کے کھاتے میں درج کر دیا ، اور اس طرح اس کی عمر زبردستی بڑھا دی ۔ جب کہ مشرق شاعری کی ہزاروں سال کی قدیم تاریخ سے اردو شاعری کو کاٹ کر اسے بہت کم عمر بھی قرار دیا ، اور فارسی و عربی شاعری سے اس کو ٹکرا دیا'' (ص ۸) فی الواقع یہ بات توجہ طلب ہے کہ اگر آپ مغربی شاعری کا ذکر کرتے ہیں تو پھر موازنے میں اردو شاعری کے ساتھ عربی ، فارسی اور سنسکرت ادبیات پر بھی غور کرنا ہوگا۔اس بات سے انکار کیوں کر ممکن ہے کہ گوئٹے

کا "مغربی دیوان" فارسی غزلوں کے زیر اثر اور ان کی تقلید میں مرتب ہو۔

اقبال پر کلیم الدین احمد کا ایک بڑا اعتراض یہ ہے کہ وہ شاعری کے بجائے پیغمبری کرنے لگتے ہیں۔ عبدالمغنی کا خیال ہے کہ ادب عالی (Classics) اکثر و بیشتر کسی نہ کسی فلسفے اور پیغام پر مبنی ہوتا ہے، بلکہ بیشتر شاہکار تخلیقات تو مذہبیات سے جذبہ حاصل کرکے تصنیف کی گئی ہیں اور اس ضمن میں وہ دانتے، شیکسپیر اور گوئٹے کی مثال دیتے ہوئے کہتے ہیں کہ دانتے کا طربیہ خداوندی سراسر مسیحی دینیات و اخلاقیات پر مشتمل ہے اور اس کا موضوع صریحاً نجات ہے۔ گوئٹے کے "فاؤسٹ" کا محرک و مقصود بھی نجات ہے، اس کا پیغام چند نہایت سنجیدہ خیالات ہی نہیں اخلاقیات پر مشتمل ہے۔ اسی طرح ملٹن کی "فردوس گم گشتہ" کا عنوان ہی اشارہ کرتا ہے کہ اس میں الٰہیات، دینیات، اخلاقیات اور نجات کے سارے سبق موجود ہیں۔ جہاں تک شیکسپیر کا تعلق ہے، عبدالمغنی صاحب کے خیال میں وہ بھی یورپ کے ان شعراء میں شامل ہیں، جنہیں مسیحی جوالوں سے الگ کرکے نہیں سمجھا جا سکتا۔ یہاں عبدالمغنی صاحب نے قارئین کی توجہ ایک اہم نکتے کی طرف مبذول کرائی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ یورپ کے متذکرہ بالا اہم شعراء انیسویں صدی سے قبل کی پیداوار ہیں اور محض علاقائی اور بر اعظمی تہذیبوں کی آغوش میں پروان چڑھے، اس لیے انہیں زندگی کی پیچیدگیوں سے واسطہ نہیں پڑا۔ وہ ایک سیدھی سادھی بھولی فضا میں سانس لے رہے تھے اور مسائل حیات کا ایک بہت ہی معمولی سا بوجھ ان کے ذہن پر تھا۔ اس کے برعکس اقبال تاریخ کے ایک پیچیدہ دور اور ایک بالیدہ تہذیب و تمدن کے عین گرداب میں ابھرا، جب سائنس و ٹیکنالوجی کی ترقیات کے پیش نظر، بعض دانش وروں کے نزدیک دنیا میں شاعری کا مستقبل ہی مشکوک ہونے لگا تھا، مگر اقبال کی عظمت یہ ہے کہ اس نے جدید تمدن و تہذیب کے پیدا کیے ہوئے مسائل زندگی کو مسائل فن میں ڈھال دیا اور اُس برق حیات ہی سے اپنے فن کی شمع روشن کی، جس نے ایلیٹ کے فن کو خاکستر کر دیا تھا۔

جناب عبدالمغنی، مغربی ادب کے شاہکاروں میں زندگی اور انسانیت کے اعلیٰ نصب العین کی موجودگی کا ذکر کرتے ہوئے کلیم الدین احمد سے سوال کرتے ہیں کہ اقبال کا فلسفہ و پیغام اور فکر نجات جناب

کلیم الدین احمد کے لیے اس حد تک کیوں سوہانِ روح ہے کہ وہ اس کو اقبال کی شاعری پر "ایک کاری ضرب" تصور کرتے ہیں؟۔انہوں نے کتاب میں آگے چل کر اس کا اصل سبب بیان کیا ہے ۔ وہ کہتے ہیں کہ کلیم الدین احمد کو اقبال کا نظامِ فکر ناپسند ہے ۔ یہی وجہ ہے کہ انہیں اقبال کے ہاں شاعری یا جدتِ فکر وہاں نظر آتی ہے ، جہاں ان کے خیال میں اقبال اپنے نظامِ فکر سے انحراف کرتے نظر آتے ہیں یا دوسروں کے وہ تصورات پیش کرتے ہیں جو کلیم الدین احمد کے لیے مرغوب ہیں مثلاً جہاں اقبال "احوالِ دوشیزۂ مریخ کہ دعوائے رسالت کردہ" کے تحت صورت گری و کردار نگاری کرتے ہیں ، تو کلیم الدین احمد نے جاوید نامے کے اس حصے کی تعریف کی ہے ، عبدالمغنی صاحب کے خیال میں ، محض اس لیے کہ مریخ کی یہ متدعیۂ نبوت مغرب کی تحریکِ آزادیِ نسواں کی علامت ہے ۔

"اقبال اور دانتے" (ص ۲۱۵ ، ۴۵) میں مصنف نے کلیم الدین احمد کے متعدد تضادات کا ذکر کیا ہے ۔ دانتے نے اپنے ڈرامے کا نام "کامیڈیا" رکھا تھا ، مگر اس کے مداحوں نے اسے اس حد تک الہامی اور مقدس بنا دیا کہ وحیِ الٰہی سے جا ملایا ، اور اسے "ڈواین کامیڈی" بنا دیا ۔ اب کلیم الدین احمد صاحب کی نظر ، اہلِ مغرب کی اس حرکت کی طرف نہیں گئی بلکہ 'الزام صرف اردو والوں پر ہے کہ وہ اپنی چیزوں کی مداحی کرتے ہیں ۔ یہاں تک کہ دیوانِ غالب کو ایک الہامی کتاب کہنے کی وجہ سے بیچارے بجنوری آج تک طعنہ سن رہے ہیں" ۔

حق سے اگر غرض ہے تو زیبا ہے کیا یہ بات
اسلام کا محاسبہ ، یورپ سے در گذر" (ص ۶۴)

جناب کلیم الدین احمد نے کردار نگاری اور منظر کشی کے ضمن میں "جاوید نامہ" اور "ڈواین کامیڈی" کے بعض حصوں کا موازنہ کرتے ہوئے اقبال پر دانتے کی برتری دکھائی تھی ۔ عبد المغنی نے اس موازنے کا تجزیہ کرتے ہوئے بتایا کہ کرداروں کے موازنے میں کلیم الدین احمد "بد ترین کتمانِ حق (Concealment and Suppression of facts) کے جرم" کے مرتکب ہوئے ہیں ۔ ان کے طریقِ واردات کے بارے میں جناب عبد المغنی لکھتے ہیں : "جناب کلیم الدین احمد نے موازنے کی ایک

عجیب و غریب ، غیر منطقی اور غیر معقول تکنیک ۔ ۔ ۔ اختیار کی ہے ۔ اس کی بجائے کہ وہ کسی خاص مقام یا چند متعیّن مقامات کا تقابل پہلو بہ پہلو کرتے ، اور ان کا تجزیہ کرکے متعلقہ تنقیدی حقائق کی تشریح کرتے ، انہوں نے کیا یہ ہے کہ اقبال کے چند مناظر دے کر ، اُن کی تحقیر میں مبالغہ آمیز بیانات دے دیے ہیں ، اور پھر دانتے کے بہت سارے مناظر پیش کرکے ان کی تعظیم میں عقیدت کے پھول نچھاور کر دیے ، اور لطیفہ یہ کیا کہ اقبال کے بعض مختصر منظروں کو مختصر ہونے کی وجہ سے کم تر قرار دیا ، مگر دانتے کے ویسے ہی مختصر منظروں کو مختصر ہونے کے باوجود ، بلکہ مختصر ہونے کی وجہ سے اعلیٰ قرار دیا''۔ (ص ۱۲۹) اس کے بعد جناب عبد المغنی ، ڈواین کامیڈی کے بارے میں کلیم الدین احمد کے اس بیان کے حوالے سے کہ : ''دانتے نے ڈواین کامیڈی کا نقشہ مرتب و منظم اور اپنے وقت کے لحاظ سے حکیمانہ (Scientific) بنایا تھا ، اور اس کی تفصیلات منطقی بلکہ ریاضیاتی تعیّن کے ساتھ پیش کی تھیں'' ، یہ سوال اٹھاتے ہیں کہ دانتے نے اپنے مذہب اور تمام مذاہب کی مسلّمہ روایات کے خلاف ، اپنے خیالی سفرِ آخرت کا ایک بڑا حصہ افلاک کے بجائے زمین پر کیوں گزارا؟ کلیم الدین احمد کہتے ہیں کہ دانتے کی عالی شان عمارت کی وسعت تحت الثریٰ سے عرشِ معلیٰ تک ہے (ص ۱۰) عبدالمغنی بجا طور پر پوچھتے ہیں : ''دوسری دنیا میں بھی کوئی تحت الثریٰ ہے''؟ (ص ۶۶)۔ وہ کہتے ہیں تحت الثریٰ اور عرشِ معلیٰ کا جو پیوند دانتے نے لگایا ہے ، وہ بداہستاً انمل بے جوڑ ہے ۔ دانتے اگر سیاروں کی سیر کر رہا ہے تو طبقاتِ ارض میں کیسے داخل ہو جاتا ہے ؟ جنت اور دوزخ زمین پر کہاں ہے؟ دانتے کی تخیلی سیاحت کسی سائنسی تصور کی بنیاد پر ہے یا کسی مذہبی عقیدے کی بنیاد پر ؟ کلیم الدین احمد نے یہ کہہ کر کہ جاوید نامے میں اقبال کا سفر نظامِ بطلیموس کے مطابق ہے ، نہ نظامِ کوپرنیکس کے مطابق قرار دیا تھا کہ : ''اسے نظامِ اقبال کہہ لیجیے'' اور پھر اقبال پر بایں الفاظ طنز فرمایا تھا : ''لیکن جس کا نظام ایسا ہو ، اس کی شاعری کیسی ہوگی'' (ص ۲۲) جناب عبدالمغنی نے اسی حوالے سے لکھا ہے : ''واقعہ یہ ہے کہ دانتے کا نقشہ سیاحت نہ تو نظامِ بطلیموس پر مبنی ہے ، نہ نظامِ کوپرنیکس پر ، نہ نظامِ مسیحیت پر ، بلکہ اسے نظامِ دانتے کہہ

لیجیے ۔ بے بنیاد مذہبیت اور دقیانوسی سائنسیت کا ایک معجونِ مرکب یا چوں چوں کا ایک مربہ ، جس میں کچھ قاشیں زمین کی ہیں اور کچھ آسمان کی ، لیکن جس کا نظام ایسا ہو ، اس کی شاعری کیسی ہوگی ۔ ۔ ۔ ۔ تاالخ ۔ اور یوں اقبال پر کیے جانے والے اعتراض کو عبدالمغنی نے دانتے پر اُلٹ دیا ہے ۔

کلیم الدین احمد نے اقبال کی طویل نظموں کو فرو تر قرار دیا تھا ، جناب عبدالمغنی نے ایسی نظموں کا مفصل تجزیہ کیا ہے ۔ 'مسجد قرطبہ' پر جامع بحث کے بعد انہوں نے کلیم الدین احمد صاحب کو ایک طرح کا چیلنج دیا ہے ۔ لکھتے ہیں ۔ مسجد قرطبہ : 'دنیا کی بہترین نظم ہے ۔ اس کے لازوال فنی حسن اور فکری بصیرت کے سامنے شیلے اور کیٹس کے کے سارے Odes اور دیگر نظمیں گرد ہیں ۔ ئیٹس کی Sailing to Byzantium اور ایلیٹ کی Waste Land تو کسی شمار ہی میں نہیں ۔ شیکسپیر ، دانتے اور گوئٹے کی بھی کوئی نظم اگر مسجد قرطبہ کی ٹکر کی ہو ، تو جناب کلیم الدین احمد پیش فرمائیں اور تقابلی مطالعے کے لیے مباحثہ کریں ۔ اردو میں لکھیں یا انگریزی میں تو سخن فہمیِ عالم بالا معلوم ہو جائے' (ص ۲۰۰) ـــ دیگر طویل نظموں پر انہوں نے کلیم الدین احمد کی تنقید ، بلکہ تنقیص کا جواب دیا ہے ، اور پھر ہر نظم کا تنقیدی تجزیہ کرتے ہوئے اُن کی شعری تحسین بھی کی ہے ۔ مثلاً کلیم الدین احمد نے 'طلوعِ اسلام' کو اس کے 'خطیبانہ لہجے' کی بناء پر اسے محض ہنگامی قسم کی نظم قرار دیا تھا ۔ جناب عبدالمغنی نے پہلے تو کلیم الدین احمد کے اعتراضات کا جائزہ لیا ہے ، بعد ازاں 'طلوع اسلام' کا ایک معروضی تنقیدی مطالعہ پیش کیا ہے ۔ لکھتے ہیں : ''اقبال کی عظیم شاعری کا یہ اعلیٰ نمونہ معانی و مطالب کی تہوں اور رشتوں کا ایک طلسم انگیز اور خیال آفریں مرکب ہے ۔ حالانکہ موضوع بہ ظاہر وقتی (Topical) قسم کا ہے ، لیکن یہ شاعر کا فنی برتاؤ اور اس کی فکری گہرائی ہے ، جو تخلیق کو لافانی بنا دیتی ہے ، چنانچہ ان واقعات کے گذر جانے کے بعد بھی جن سے تخلیق کا تار و پو تیار ہوا تھا ، شاعری کے فکری و فنی اثرات اپنی جگہ قائم ہیں" (ص ۳۰۹) جناب عبدالمغنی کا خیال ہے کہ : ''اس نظم کو سمجھنے اور سمجھانے کے لیے یہ بھی ضروری ہے کہ ایک شخص دور حاضر میں اسلامی نشاۃِ ثانیہ سے

دلچسپی ، واقفیت اور ہمدردی رکھتا ہو ، اس لیے کہ نظم کا موضوع و مواد 'طلوع اسلام' ہے "۔ چونکہ کلیم الدین احمد کو اسلامی نشاۃ ثانیہ سے کوئی علاقہ نہیں ، اس لیے وہ نظم کی معروضی تنقید میں نا کام رہے ، ورنہ بقول ڈاکٹر عبدالمغنی : ''کمزوری 'طلوع اسلام' میں نہیں ، اُس ذہن میں ہے ، جو صرف غرب کا پرستار ہے" ۔ (ص ۳۱۶) ---اقبال کی طویل نظموں پر کلیم الدین احمد کی تنقید کا جائزہ لینے کے بعد عبدالمغنی لکھتے ہیں : ''جناب کلیم الدین احمد کے تنقیدی مطالعات کی بنیادی اور مفلوج کن خامی یہ ہے کہ اپنے دعوے اور مطالبے کے بر خلاف ، کسی نظم کی وحدتِ تخیل پر نظر ڈالتے ہی نہیں ۔ وہ نظم کا مطالعہ بالکل غزل کی طرح کرتے ہیں ، جو محض نیم وحشیانہ نہیں ، مکمل طور پر وحشیانہ انداز تنقید ہے ۔ آخر یہ ایک منظم ہئیت نظم کی کون سی تنقید ہے کہ نظم کے اندر سے صرف کچھ Purple Patches کو چن کر اُن کی تعریف کر دی جائے اور باقی پوری نظم کو رد کر دیا جائے ؟ ایک طویل نظم کے مختلف حصے مختلف انداز کے ہوتے ہیں ، جیسے ایک متناسب جسم کے مختلف اعضا مختلف شکلوں کے ہوتے ہیں ، مگر سب اپنی اپنی جگہ اور اپنے اپنے طور پر ایک خاص وحدت کے رشتے میں بندھے ہوتے ہیں ، ایک ہی دھاگے سے پروئے ہوتے ہیں ، بالکل عضویاتی طور پر ۔ اقبال کی ہر قابل ذکر نظم مختلف الاعضا اور متنوع الجہات ہونے کے باوصف واحد الخیال اور واحد الاثر ہے'' (ص ۳۲۷) مزید آگے چل کر وہ کہتے ہیں : ''کلیم الدین احمد کی تنقید نگاری ، انگریزی الفاظ میں Confused and Confusing ہے ، حالانکہ وہ گمان کرتے ہیں کہ Clear and Clarifying ہے ۔ یہ فریب بھی ہے اور فریب کاری بھی ، یعنی انگریزی الفاظ میں Illusion and Cheating" ۔ (ص ۳۲۸) جناب کلیم الدین احمد نے اقبال کی طویل نظموں کے تجزیے میں 'ساقی نامہ' کو اقبال کی بہترین اُردو نظم قرار دیتے ہوئے اس کی تحسین کی تھی ، اس سلسلے میں ڈاکٹر عبدالمغنی لکھتے ہیں : ''چار بہترین نظموں کا مثلہ کر دیا گیا ، اور ایک نظم کو صرف اس لیے بخش دیا گیا کہ 'تلبیس' کا پردہ چاک نہ ہو ، ورنہ جو فرضی نقائص 'خضر راہ' ، 'طلوع اسلام' ، 'ذوق و شوق' اور 'مسجد قرطبہ' میں زبردستی دکھائے گئے ہیں ، وہی 'ساقی نامہ' میں بھی بآسانی دکھائے جا سکتے ہیں ، اگر اس کا قیمہ بھی اسی

طرح کر دیا جائے ، جس طرح باقی چار نظموں کا کر دیا گیا ہے ۔ خوبصورت سے خوبصورت جانور کو اگر ذبح کر کے قصاب کے چھرے سے اس کے ٹکڑے پارچے کر دیے جائیں تو ظاہر ہے کہ تناسب اعضا کا حسن ظاہر ہوگا ، اور نہ کسی خاص عضو کا ۔۔۔" (ص ۳۲۸) ۔

جناب کلیم الدین احمد نے اقبال کی نظم شاہین اور ہوپکنس کی The Wind hover کے حوالے سے حسب عادت نہ صرف اقبال پر ہوپکنس کو برتر قرار دیا تھا ، بلکہ ہوپکنس کے ہاں 'شاعری کے ایسے امکانات کا پتا بھی دیا تھا ، "جن کی اردو شاعروں کو خبر نہیں" ۔۔۔ ڈاکٹر عبدالمغنی نے کلیم الدین احمد کے تجزیے کے ساتھ ساتھ متذکرہ دونوں نظموں پر بھی ناقدانہ نظر ڈالی ہے ، جس سے اندازہ ہوتا ہے کہ کلیم الدین احمد یا تو شاعری کے لسانیاتی ، صوتیاتی اور نغماتی عناصر کے فہم سے عاری ہیں یا پھر شدید قسم کے تعصب اور اندھی تقلید میں مبتلا ہیں ۔ یہاں عبد المغنی نے ای ۔ ایم فوسٹر کی ایک بحث کا حوالہ دیتے ہوئے بتایا ہے کہ فوسٹر نے یونانی اور فرانسیسی ادب کے ساتھ فارسی ادب کو بھی ایک معیار اور سند مان کر انگریزی ادب کے لیے اس کو ایک مثالی نمونہ قرار دیا ہے ۔ اس کے برعکس بقول ڈاکٹر عبد المغنی : "جناب کلیم الدین احمد ، انگریزی ادب و شاعری کو عمومی طور پر اور مطلقاً ایک مثالی نمونہ بنا کر اردو ادب و شاعری کی جانچ اور پرکھ اس کے معیار سے کرتے ہیں ۔ اس غلامانہ تقلید اور غلو آمیز وفاداری کے لیے انگریزی ہی میں ایک نہایت عبرت انگیز محاورہ ہے : "More Royalist than the King (ص ۳۱۸) جناب کلیم الدین احمد نے اقبال اور ہوپکنس کی متذکرہ نظموں کا پہلا شعر لے کر ان پر یہ تبصرہ کیا تھا : "اقبال کے یہاں صرف ایک نثری بیان ہے ۔ ۔ ۔ ۔ اس میں نہ تو جذبات کی گرمی ہے ، نہ تخیل کی رنگ آمیزی ، بخلاف اس کے ہوپکنس [کے] یہاں شعریت بھی ہے ، جذبات کی گرمی بھی ہے اور تخیل کی رنگ آمیزی بھی" (ص ۳۵۳-۳۵۴) مگر ڈاکٹر عبد المغنی کہتے ہیں کہ ہوپکنس کا بیان "نہایت پر تصنع ، پر پیچ اور سستی قسم کی ترنم آفرینی پر مشتمل" ہے ۔ انہوں نے دونوں نظموں کا تجزیہ کرتے ہوئے بتایا ہے کہ شعر اقبال ایک جوئے نغمہ خواں ہے ، جبکہ ہوپکنس کی پر تکلف تصویروں میں ہاتھیوں کی طرح کی خوش فعلی کا بھاری بھر کم انداز ہے ، جس کا سر گم نہایت ثقیل ہے ۔

ہوپکنس کی نظم سے بعض مثالیں دے کر عبدالمغنی نے اس کی پیکر سازی کو تصنّع آمیز اور ترکیبوں کے آہنگ کو ناہموار اور غیر سلیس قرار دیا ہے ۔ مزید برآں نظم کے مطالعے میں غزل کی طرح ایک ایک شعر لے کر تجزیہ و مقابلہ کرنا ، بقول جناب عبدالمغنی ''ستم ظریفی کی حیرت انگیز مثال'' اور ''یک طرفہ تماشا'' ہے۔ ''شاعر سے تو مطالبہ ہے کلی ہیت ِ نظم کا اور تنقید ہو رہی ہے تغزّل کے انداز سے ، فرداً فرداً اشعار لے کر''۔ جناب کلیم الدین احمد The Wind Hover کی تعریف میں رطب اللسان رہے ہیں ، مگر عبد المغنی کے خیال میں اس کے کئی حصے ''مجذوب کی بڑ'' معلوم ہوتے ہیں ، اس سلسلے میں انہوں نے کلیم الدین احمد کے حوالے ہی سے بتایا ہے کہ Chevalier کے مفہوم کے تعین میں رچرڈز اور امپسن جیسے ''نکتہ رس'' نقادوں نے بھی قیاس آرائیوں سے کام لیا ۔ بقول کلیم الدین احمد یہ نظم : ''بہت ہی مشکل اور پیچیدہ نظم ہے ۔ اسے سمجھنے کے لیے اسے بار بار پڑھنا پڑتا ہے'۔ اس بناء پر جناب عبد المغنی یہ نتیجہ اخذ کرتے ہیں کہ : 'ہوپکنس ایک متشاعر (Poetaster) ہے ، جس کی ہر تصنّع شاعری ژولیدہ بیانی اور مصنوعی ترنم کا ایک ملغوبہ ہے' (ص ۳ ۱ ۴) ۔

کلیم الدین احمد نے اپنے تجزیے میں ''شارح جاوید نامہ'' کے ایک اقتباس کو اپنے اس مزعومہ موقف کی تائید میں پیش کرنے کی کوشش کی ہے کہ اقبال کی شاعرانہ استعداد مشکوک ہے اور انہیں شاعری سے کوئی دلچسپی نہیں (ص ۵۴ - ۵۵)۔ڈاکٹر عبد المغنی نے متذکرہ اقتباس کے سیاق و سباق کے حوالے سے بتایا ہے کہ : 'یوسف سلیم صاحب نے زیر ِبحث جملے ، اصلاً اور قطعاً اس معنے میں لکھے ہی نہیں ، جو ناقد موصوف ظاہر کرنا چاہتے ہیں - - - [اس لیے] یہ کھلی تلبیس اور جعل و فریب ہے'' (ص ۱۷۳ - ۱۷۴) انہوں نے چشتی صاحب کے مفصل اقتباس بھی دیے ہیں ، جن سے اندازہ ہوتا ہے کہ وہ نہ صرف اقبال کی 'شاعرانہ استعداد' کے قائل ہیں ، بلکہ ''جاوید نامہ'' ان کے بقول ، اقبال : ''شاعرانہ کمالات کا بہترین نمونہ ہے - - - [اور] فلسفیانہ نظم ہونے کے باوجود پوری کتاب ادبی لطافتوں سے معمور ہے'۔ اس ''تسامح'' کے علاوہ انہوں نے جناب کلیم الدین احمد کے مبلغ ِ علم'' کی طرف بھی بعض اشارے کیے ہیں ۔ مثلاً یہ کہ انہوں نے ایک جگہ غنی کاشمیری اور بھرتری ہری کے ساتھ شاہ ِ ہمدان سید علی ہمدانی کو بھی شاعر قرار دے دیا (ص ۱۳) اس طرح

مغربی ادب سے کلیم الدین احمد جو مثالیں پیش کرتے ہوئے جگہ جگہ جو موازنے کیے ہیں ، ان کا جائزہ لینے کے بعد ڈاکٹر عبدالمغنی (جو کلیم الدین احمد کی طرح انگریزی ادبیات کے استاد ہیں اور مغربی ادب پر بھی نظر رکھتے ہیں) یہ نتیجہ اخذ کرنے میں غلط نہیں کہ: 'ان کا مغربی اور انگریزی ادب کا اُن کا مطالعہ ، جو ان کی ساری پونجی ہے ، بے حد خام ، محدود اور ناقابلِ اعتبار ہے' (ص ۲۱۶) ۔

ڈاکٹر عبد المغنی کلیم الدین احمد کی مغرب زدگی اور ان کے مرعوب ذہن کا ذکر کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ: 'جہاں کہیں اقبال کے عیوب دریافت کیے جاتے ہیں ، تو ان کا مقابلہ انگریزی و مغربی تخلیقاتِ شعری کے محاسن سے کیا جاتا ہے ، جیسے یہ تخلیقات کوئی معیار اور نمونہ ہوں ، جن کے حوالے اور نسبت سے اقبال کی تخلیقات کو پرکھا جا رہا ہو ، اور پرکھ کا یہ عجیب و غریب انداز اتنا عام ہے کہ دوسرے اور تیسرے درجے کے شاعروں ، بلکہ متشاعروں کو اقبال سے بھڑا دیا جاتا ہے'۔ یہاں وہ کلیم الدین احمد کے ذہنی تضادات اور دہرے معیاروں کا بھی ذکر کرتے ہیں ۔ کلیم الدین احمد نے 'ساقی نامہ' کو بے عیب قرار دیا تھا ، اسی طرح روحِ ارضی آدم کا استقبال کرتی ہے' ، 'شعاعِ امید' اور 'عقل و عشق' بھی ان کے نزدیک اچھی نظمیں ہیں ۔ عبد المغنی پوچھتے ہیں کہ اقبال کی ان اچھی نظموں کا مقابلہ کسی انگریزی یا مغربی نظم سے کیوں نہیں کیا گیا؟ وہ کہتے ہیں کہ اگر یہ نظمیں کامل ہیں تو ان کا کوئی جواب انگریزی یا مغربی شاعری میں بھی ہے؟ اگر نہیں ہے تو کم از کم یہ تو کہنا چاہیے کہ یہ لاجواب تخلیقات ہیں ۔

ڈاکٹر عبدالمغنی صاحب کی زیرِ نظر کتاب پڑھتے ہوئے ان کے وسعتِ مطالعہ ، رچے ہوئے ذوقِ شعر و ادب اور تنقیدی بصیرت کا احساس ہوتا ہے ، مگر کہیں کہیں لگتا ہے ، وہ تلخ ہو گئے ہیں اور ترکی بہ ترکی جواب دینے پر اتر آئے ہیں ۔ بعض مقامات پر انہوں نے کلیم الدین احمد کے بعض جملوں کی پیروڑی بھی کی ہے ۔ مثلاً کلیم الدین احمد نے لکھا تھا : ''اردو میں نہ تو کوئی ڈن ہے ، نہ پوپ ، نہ بلیک ، نہ ورڈز ورتھ ، نہ ہوپکنس ، نہ ئیٹس ، نہ ایلیٹ'' ۔ اس حوالے سے ڈاکٹر عبد المغنی کہتے ہیں : کلیم الدین احمد کا یہ خیال : ''تنقید کا عجیب و غریب نمونہ ہے ۔ ایسے بے معنی بیان کا سب سے آسان اور بالمقابل چست جواب تو یہ ہے

کہ کہا جائے : ''انگریزی میں نہ کوئی درد ہے ، نہ اکبر ، نہ مومن ، نہ جوش ، نہ ن م راشد ، نہ فیض'' (ص ۱۱) ۔ اب یہ ظاہر تو یہ پیروڈی ہے ، مگر کلیم الدین احمد صاحب کی متذکرہ بالا تنقید کا جواب اس کے سوا اور ہو بھی کیا سکتا ہے۔فی الحقیقت ''اقبال۔ایک مطالعہ'' میں کلیم الدین احمد نے اس قدر مبالغے ، غلو ، تعصب اور بے انصافی سے کام لیا ہے کہ اُسے پڑھتے ہوئے بار بار ان کے تنقید کی سہمیّت کا احساس ہوتا ہے ، اگر فریقِ مخالف معقولیت اور اعتدال و انصاف کی ساری حدیں پھلانگ جائے تو ترکی بہ ترکی جواب دینے کا بہر حال ایک جواز نکل آتا ہے۔ بعض اوقات مخالف کو اُسی کی زبان اور اسی کے لہجے میں سمجھانا پڑھتا ہے ۔ ڈاکٹر عبد المغنی کا یہ کہنا بے جا نہیں کہ کلیم الدین احمد کا ''ذہن ایک ناقد کا نہیں ، ایک عیب جو اور نکتہ چیں کا ہے ، اور ان کا مزاج ایک ادیب کا نہیں ، محاسب کا ہے ۔ ۔ ۔ ان کے سارے خیالات منفی ، سلبی اور تخریبی ہیں اور ان کے تبصروں میں انصاف ، اعتدال اور توازن کا سراغ نہیں ملتا'' (ص ٦) ۔

اس کتاب کا آخری مضمون : ''عالمی ادب میں اقبال کا مقام'' کتاب کے مجموعی مناقشاتی اور جوابی رنگ سے مختلف ہے ۔ اس میں مصنف نے آفاق ادب ، ادبیاتِ عالم کے تقابلی مطالعے اور عالمی ادب میں اقبال کے مقام پر کلام کیا ہے ۔ اس مضمون میں انہوں نے کئی اہم باتیں کہی ہیں مثلاً یہ کہ مشرقی ادبیات کو ناقصِ محض قرار دیتے ہوئے مغربی معیارِ ادب کو اپنانے والی نسل وہ ہے ، جس کی نشو و نما میکالے کے تصور تعلیم کے تحت ہوئی ۔ یہی وجہ ہے کہ اس کی ادبی تنقید مغربی حوالوں سے بھری پڑی ہے ۔ جہاں تک اقبال کا تعلق ہے ، وہ کہتے ہیں کہ اگر ہم رومی ، حافظ ، سعدی اور خیام کا موازنہ اقبال سے کرنا چاہیں تو نہ صرف افکار کی گراں مائیگی اور وسعت کے اعتبار سے ، بلکہ اصناف و اسالیب کی کثرت اور تنوع کے لحاظ سے بھی اقبال کی جامعیت کا مقابلہ ان میں کوئی ایک شاعر تنہا نہیں کر سکتا ۔ اقبال کی شاعری ، صرف فارسی شاعری ہی نہیں ، پورے مشرقی ادبیات کی تمام شاعرانہ روایات کا نقطہ عروج ہے ۔ فارسی ، سنسکرت اور عربی میں شاعری کے جتنے تجربات اقبال سے قبل ہو چکے تھے ، ان سب کے بہترین احساسات و نقوش کو اپنے اندر سمیٹ کر اور سمو کر اقبال کے فن نے ارتقا کا ایک نیا مرحلہ طے کیا ۔ اقبال کا فن

مشرق میں اپنے پیش رووں کے کارناموں کی تجدید اور توسیع کرتا ہے ۔ اقبال کی شاعری ہی مشرق ذہن کی بہترین نمایندہ ہے اور عالمی سطح پر اس کی آفاقی اہمیت کا پس منظر یہی ہے ۔ ڈاکٹر عبد المغنی نے اس مضمون میں آگے چل کر اقبال کا موازنہ تین عالمی شاعروں دانتے ، شیکسپیر اور گوئٹے سے کیا ہے ۔ ان کے خیال میں اقبال کو ان تینوں پر شاعرانہ تفوّق حاصل ہے ۔ وہ کہتے ہیں کہ مشرق اور ملتِ اسلامیہ کے پس منظر کے باوجود اقبال کا مقصود پوری انسانیت ہے اور اسلام کا اصولی تصوّر انہوں نے سراسر آفاقی سطح پر پیش کیا ہے ۔

ڈاکٹر عبد المغنی کی اس کتاب کو تنقیدِ اقبال کے ضمن میں ایک اہم کارنامہ قرار دیا جا سکتا ہے ۔ جوابی تنقید و تجزیے سے قطع نظر بھی انہوں نے مطالعۂ اقبال کے ضمن میں بعض نئے نکات و امکانات کی طرف اشارے کیے ہیں ، چنانچہ اس ضمن میں عالمی ادب کے حوالے اقبال کے مزید تفصیلی تقابلی مطالعے کی اہمیت واضح ہوتی ہے ۔ اس کتاب کے بعض حصے اقبال کی شاعری کی تفہیم و تحسین کے اعتبار سے بھی بہت اہم ہیں ۔

ڈاکٹر عبد المغنی ، جناب کلیم الدین احمد کے ہم وطن ہیں ، اور انہی کی طرح انگریزی کے اُستاد ۔ اُنہوں نے کلیم الدین احمد کا ، اُسی لہجے میں جواب لکھ کر حساب چکانے میں کوئی تاخیر نہیں کی ۔ ''اقبال — ایک مطالعہ'' کا جواب پاکستان سے لکھا جاتا ، تو اُس کی یہ اہمیت نہ ہوتی ۔ اس اعتبار سے عبدا لمغنی کی یہ کتاب دلچسپ ہے اور معنی خیز بھی ۔ میں اسے اقبال کی شاعری اور توانا فکر کا اعجاز کہوں گا ۔

فارسی کتب

	قیمت
تذکرۂ شعرای کشمیر از مرزا محمد اصلح	۵۰/- روپے
تذکرۂ شعرای کشمیر (جلد اول) از پیر حسام الدین راشدی	۵۰/- روپے
تذکرۂ شعرای کشمیر (جلد دوم) از پیر حسام الدین راشدی	۵۱/- روپے
تذکرۂ شعرای کشمیر (جلد سوم) از پیر حسام الدین راشدی	۵۱/- روپے
تذکرۂ شعرای کشمیر (جلد چہارم) از پیر حسام الدین راشدی	۵۰/- روپے
تذکرۂ شعرای پنجاب از لیفٹیننٹ کرنل (ریٹائرڈ) خواجہ عبدالرشید	۵۱/- روپے
ضربِ کلیم مترجمہ : ڈاکٹر عبدالحمید عرفانی	۲۲/- روپے
اقبال در راہِ مولوی از ڈاکٹر سیّد محمد اکرم	۴۰/- روپے

جلوہ خوں گشت و نگاہے بتماشا نرسید

تحسین فراقی

۱۷ جولائی ۱۹۰۹ء کو علامہ اقبال نے عطیہ کے نام ایک خط میں لکھا تھا :

''میں تو خود اپنے لئے بھی ایک معما ہوں لیکن وہ خیالات جو میری روح کی گہرائیوں میں ایک طوفان بپا کئے ہوئے ہیں ، عوام پر ظاہر ہوں تو مجھے یقینِ واثق ہے کہ میری موت کے بعد میری پرستش ہوگی ۔ دنیا میرے گناہوں کی پردہ پوشی کرے گی''[1]

اور پھر ایک مدت کے بعد لکھا :

مسلمانان! مرا حرفے است در دل — کہ روشن تر زجانِ جبرئیل است
نہانش دارم از آزر نہادان — کہ ایں سرے زاسرارِ خلیل است[2]

پھر ایک موقعہ پر کہا :

مرا اے ہمنشیں دولت ہمیں بس — چو کاوم سینہ را لعلے بر آرم[3]

واقعہ یہ ہے کہ علامہ کے مندرجہ بالا ارشادات میں کوئی تعلّی نہیں انہوں نے واقعی جانِ جبرئیل سے روشن تر حرف تراشے اور اپنے سینہ صاف سے وہ دولتِ بیدار نکالی جس کی مثال گوہرانِ شب چراغ اور شاہدانِ شیریں مقال کی سی ہے — روشن ، لطیف ، سرسبز ، شاداب اور لازوال !

صاحبو ! علامہ کی ستائش بھی خوب ہوئی اور انہیں لفظوں کا خراج بھی پیش ہوتا رہا اور اب تک ہو رہا ہے لیکن سوال یہ ہے کہ کیا یہ

۱- روحِ مکاتیبِ اقبال ، ص ۸۸ ۔
۲- کلیاتِ اقبال فارسی ، ص ۲۰۲/۲۲ ۔
۳- ایضاً ، ص ۲۲۶/۵٦ و نیز ص ۵٦ پیامِ مشرق ۔

خراج اقبال کے شایان شان ہے ۔ حقیقتاً ایسا نہیں ۔ اقبال ابھی تک ایک بڑے اور جید نقاد کے انتظار میں ہیں ۔ ان کے فکر و فن کا عمق اور ان کے شعور و فرہنگ کی وسعت ایک ایسے با بصیرت ناقد کی تلاش میں ہے جو ان کے تخلیقی عمل اور ان کے نثری کارناموں ، ان کی شخصیت اور نفسیت ، ان کے میلانات و رحجانات ، ان کے یقینیات و ادراکات اور ان کے ان Paradoxes کی تفہیم کلیہ کر سکے جن سے اقبال کے طالب علم دوچار ہوتے ہیں ۔ اقبالیات کو ابھی تک ایسے عمق بین ناقد کی تلاش ہے جو قطرے میں دجلہ دیکھے اور دکھا سکے ، دل سنگ میں رقص بتان آزری کا نظارہ کر سکے اور کرا سکے اور بتا سکے کہ ستارہ شکنی سے آفتاب کا ظہور کیسے ہوتا ہے اور خاک تیرہ دروں سے شیشۂ حلبی کیسے شہود میں آتا ہے :

مقام پست و شکست و فشار و سوزو و کشید
میان قطرۂ نیسان و آتش عنبی[1]

اقبال کو اب تک جو نقاد ملے ہیں ان میں کم از کم نوے فیصد ایسے ہیں جن کے یہاں وہ جامعیت مفقود تھی جو تخلیق کے جوہر مخفی کو آئینہ کر دیتی ہے ۔ لے دے کے یوسف حسین خاں ، رشید احمد صدیقی ، اسلوب احمد انصاری ، میکش اکبر آبادی ، خلیفہ عبد الحکیم ، سلیم احمد ، عزیز احمد ، مرزا محمد منور اور کسی حد تک ڈاکٹر سید عبد اللہ وغیرہ کے نام لئے جا سکتے ہیں جن کے یہاں اقبال کی شخصیت اور شاعری کے ایسے گوشے مل جاتے ہیں جنہیں جوڑ کر ایک حد تک پورا اقبال وجود میں لایا جا سکتا ہے ۔ اقبال کے باب میں بیشتر نقاد ان چار درجوں میں آتے ہیں :

اول:۔ ایسے نقاد جو مغربی ادب کے تو عالم تھے لیکن مشرقی ادبیات ، اس کے خواص و نہاد اور ان کے شرائط و مطالبات سے نا واقف تھے مثلاً کلیم الدین احمد مرحوم وغیرہ ۔

دوم:۔ ایسے لکھنے والے جو مشرقی ادبیات کے نہاد و منہاج سے تو خاصے آگاہ تھے لیکن مغربی ادبیات و فلسفہ کے معاملے میں کم مایہ تھے

۱۔ بانگ درا ، ص ۲۶۹ ، طبع بستم ، اکتوبر ۱۹۶۰ء ۔

مثلاً عبدالسلام ندوی وغیرہ۔

سوم:۔ ایسے نقاد جو اقبال کی مرکزی فکر و شعوریات سے بہت کم ہمدردی رکھتے تھے اور جن کے ہاتھوں اقبال کی فکر کی ایسی تعبیر و تفسیر سامنے آئی جسے سن کر شاید خود اقبال پر حیرت اور سکتے کی کیفیت طاری ہو جاتی اور اپنی شاعری کی ریشہ خطمی تفسیر سن کر ان کو کہنا پڑتا : شعر مرا بہ مدرسہ کہ برد؟ ایسے نقادوں کی تعداد خاصی ہے۔ مشتے نمونہ از خروارے کے طور پر مجنوں گورکھپوری ، فراق ، اختر رائے پوری ، علی سردار جعفری اور کئی مدرس نقادوں کے نام لئے جا سکتے ہیں۔

چہارم:۔ گروہِ مستشرقین جنہوں نے اقبال پر مستقلاً یا ضمناً انگریزی، فرانسیسی ، جرمن ، روسی یا اطالوی وغیرہ میں لکھا یا ان کی شاعری کا ترجمہ کیا مثلاً نکلسن ، آربری ، کلاڈ ، بے منزا ، جے فک ، پیٹرو وچ اپنی کیف ، شکوروف ، پریگا رینا ، سو فو روفا اور بوسانی وغیرہ۔

اب تک اقبال کے سلسلے میں جہاں تک میں سمجھ سکا ہوں بیشتر کام افقی جہات میں ہوا ہے۔ اس میں پھیلاؤ تو دریا و صحرا کی خبر لاتا ہے لیکن عمق نہیں ، وسعت ہے گہرائی نہیں ، سطح ہے قعرِ دریا نہیں جس میں آگ بھی ہوتی ہے اور نہنگوں کے نشیمن بھی ہوتے ہیں۔ ہاں چھوٹے مطالب اور اتھلے معانی کی ایک فصل اگ آئی ہے اور اقبالی نقاد اس کثرت سے پیدا ہو گئے ہیں جیسے معاف کیجئیے گا برسات میں کینچوؤں اور کھمبیوں کی بالیاں اور فصلیں بکایک ظہور کرتی ہیں اور برسات کے گزرتے ہی نا پید اور نابود ہو جاتی ہیں۔ ان نقادوں میں ایسے لوگوں کی تعداد بھی کم نہیں جن کے لئے اقبال ایک Paying Profession بن گیا ہے۔ ایسے لوگوں کا تصور کرکے مجھے شوپنہار کی وہ پھبتی یاد آتی ہے جو اس نے اپنے ایسے ہی مدعا طلب معاصر فلسفہ طرازوں مثلاً ہیگل پر کستی تھی :

"These gentlemen desire to live and indeed to live by Philosophy. To philosophy they are assigned with their wives and children . . . . The rule, "I sing of him whose bread I eat", has always held good ; the making of money

by philosophy was regarded by the ancients as the characteristic of sophists . . . . Nothing is to be had for gold but mediocrity''[1].

علامہ مغربی و مشرق فکریات کے جامع تھے ۔ وہ مغرب کے شعری و ادبی کارناموں سے بھی اتنے ہی آگاہ تھے جتنے مشرق ادبیات سے جب تک کوئی نقاد ان جیسی اور اتنی جامعیت فراہم نہیں کر سکے گا ، ایک نہیں کئی کلیم الدین احمد اور مجنوں گورکھپوری پیدا ہوتے رہیں گے ۔ چنانچہ حال ہی میں کلیم الدین احمد کی اقبال پر شائع ہونے والی کتاب ''اقبال ایک مطالعہ'' چوب پا اور متحجر طرز تنقید کی ایک نمایاں مثال ہے ۔ پروفیسر صاحب نے کتاب کی ابتدا میں اردو شاعری کو مغربی شاعری کے بحر ذخار کے مقابلے میں ایک چھوٹا سا چشمہ کہا ہے اور اسی تناظر میں اقبال کو دانتے اور ملٹن وغیرہ کے حوالے سے دیکھنے اور پرکھنے کا اہتمام کیا ہے ۔ اور جہاں خود دانتے اور ملٹن پر انتقاد کی صلاحیت نہیں پائی وہاں جارج سانتیانا اور ایلیٹ وغیرہ کی بیساکھیوں سے ایک دیوار بزرگ کھڑی کرنے کی کوشش کی ہے ۔ اقبال کے باب میں ان کے اظہارات اور اعتراضات کی تفصیل کچھ یوں ہے :

۱۔ اقبال اچھے شاعر تھے ۔ وہ مزید اچھے ہو سکتے تھے اگر وہ شاعر رہنے پر قناعت کرتے اور پیغمبر بننے پر مصر نہ ہوتے ۔

۲۔ اقبال دانتے کے مقابلے میں طفل مکتب ہیں ۔ ''جاوید نامہ'' کے مقابلے میں دانتے نے ''طربیہ خداوندی'' کی صورت میں جو عالی شان عمارت تعمیر کی ہے اس کی وسعت اور بلندی تحت الثریٰ سے عرش معلیٰ تک ہے ۔

۳۔ جہنم کی جتنی صاف تصویر دانتے نے پیش کی ہے ، اول یا بعد کسی سے نہیں ہو سکی ۔

۴۔ جاوید نامے کے مطالعے سے واضح ہوتا ہے کہ اقبال نظام الافلاک سے پوری طرح واقف نہ تھے ۔

۱۔ دیکھیے جگن ناتھ آزاد کی "Iqbal : Mind and Art" ، ص ۱۴۶ ، ۱۴۷ ۔

۵۔ جاوید نامے میں مختلف شخصیات کی مختلف مقامات پر Placing نا مناسب اور بے محل ہے۔

۶۔ جاوید نامے کے افراد و اشخاص کی ذیل میں فرعون و کچنر اور درویش سوڈانی میں کوئی جان نہیں۔ صرف حلاج کی نقشہ کشی میں اقبال نے کسی قدر جاندار فن کا مظاہرہ کیا ہے اور وہ بھی اس لئے کہ حلاج آزاد خیال تھے۔

۷۔ اقبال کو انسانی تجربات کے امکانات سے کوئی دلچسپی نہیں تھی۔ دانتے کی طرح ان کی سمتِ سفر متعین نہیں تھی۔

۸۔ دانتے غیر مرئی چیزوں کو مرئی بنا دیتا ہے، اقبال میں یہ خصوصیت نہ تھی۔

۹۔ اقبال کے نزدیک جو نظام خیالات ہے وہ آمرانہ ہے اور بے ربطی کا شکار۔

۱۰۔ اقبال کی طویل اردو نظموں میں سے بیشتر خطابت ہیں اور خطابت شاعری نہیں ہوتی۔

۱۱۔ خضرِ راہ میں ربطِ کامل تو کجا سرے سے ربط ہی نہیں۔

۱۲۔ اقبال بھی ترقی پسندوں کی طرح پراپیگنڈہ کرتے ہیں۔

۱۳۔ طلوعِ اسلام ہنگامی نوعیت کی خطابیہ نظم ہے۔

۱۴۔ مسجدِ قرطبہ میں سو ڈیڑھ سو اشعار میں مسجدِ قرطبہ سے متعلق صرف چودہ اشعار ہیں۔

۱۵۔ سلسلۂ روز و شب نقش گر حادثات کی حد تک تو بات ٹھیک ہے لیکن یہ اصلِ حیات و ممات کیسے ہے؟

۱۶۔ اقبال کے نزدیک صرف وہی نقش عظیم اور لافانی ہوتا ہے جو کسی مردِ حر کے ہاتھوں مکمل ہوا ہو۔ یہ صرف مسلمانوں کو خوش کرنے کے لئے کہا گیا ہے۔ آخر اہرام کن مردانِ حر کے ہاتھوں تعمیر ہوئے؟

۱۷۔ اسرار خودی میں شاعری خال خال ہے جبکہ رموز بے خودی اسرارِ خودی سے بھی کمتر درجے کی چیز ہے۔

بیشتر لغو اعتراضات کا طومار آپ نے دیکھ لیا ، اب مصنف سے چند تمہیدی معروضات بھی سن لیجئیے ، لکھتے ہیں :

''حقیقت یہ ہے کہ اردو تنقید کی ذہنیت میں بت پرستی کچھ اس طرح رچ بس گئی ہے کہ اس نے دو بڑے دیوتا بنائے ہیں ۔ غالب اور اقبال اور جہاں اس قسم کی ذہنیت نے جڑ پکڑ لی ہو ، وہاں بے لاگ تنقید کا گزر نہیں ہو سکتا ۔ اس حقیقت سے کوئی انکار نہیں کر سکتا کہ ان دونوں شاعروں کو اتنا اچھالا گیا ہے اور اچھالا جا رہا ہے اور ان کی شاعرانہ بزرگی سے متعلق ایسے Wild Assertions کئے جاتے ہیں کہ عقل انگشت بدندان ہے اسے کیا کہئیے''؟

ابھی اوپر جن اعتراضات کی فہرست مہیا کی گئی وہ کسی طرح مکمل نہیں ہے لیکن اس سے کلیم الدین احمد کی تنقیدی ذہنیت پوری طرح کھل کر سامنے آ جاتی ہے ۔ یوں لگتا ہے کہ ''اردو تنقید پر ایک نظر'' اور ''اردو شاعری پر ایک نظر'' کا ناقد اب بھی وہیں کھڑا ہے جہاں یہ آج سے تیس پینتیس سال پہلے کھڑا تھا ۔ اس ضمن میں یہ بات بھی قابل ذکر ہے کہ دیکھا جائے کہ دوسروں سے کھری ، سچی اور فنی بالیدگی اور پختگی سے مملو شاعری کا مطالبہ کرنے والے کلیم الدین احمد کی اپنی شاعری کیسی ہے؟ اس کا اندازہ ان کی بے عنوان نظموں کے دو مجموعوں ''۴۲ نظمیں'' اور ''۲۵ نظمیں'' سے بآسانی ہو سکتا ہے ۔ دو تین مثالیں ملاحظہ فرمائیے اور کلیم الدین احمد کی شاعری اور شاعرانہ نکتہ رسی کی داد دیجئے :

انہیں جو دیکھا جو سینے کو چیر کر دیکھا
یہ میں نے دیکھا ، سنو دیکھو میں نے کیا دیکھا

یا مثلاً

نرم نرم سبزوں پر اوس جگمگاتی ہے !
اور اوس کھا کھا کر کلیاں مسکراتی ہیں !

اور اس مصرعے کا تو خیر جواب نہیں :

ع : یہ وہم ہے کہ فریب نظر کا دھوکا ہے ۔

''فریب نظر کا دھوکا'' ایسا ہی ہے جیسے سنگِ مرمر کا پتھر ، یا بوڑھا پیر مرد وغیرہ ۔

بہرحال اقبال کے سلسلے میں کلیم الدین احمد کے اعتراضات کا شافی جواب ہندوستان ہی کے ممتاز اور بالغ نظر نقاد ڈاکٹر عبدالمغنی نے اپنی کتاب ''اقبال اور عالمی ادب'' میں دے دیا ہے ۔ افسوس تفصیل کا یہ موقعہ نہیں ۔

علامہ کی نثری تصانیف میں جو مرتبہ ان کے سات خطبات کو حاصل ہے اس سے شاید ہی کسی کو اختلاف ہو لیکن خود ان خطبات کے بعض مبحث بعض اہم لوگوں کے نزدیک ٹھیٹھ اسلامی فکر سے متعارض ہیں ۔ اس باب میں سید ابو الحسن علی ندوی ، مولانا عبد الماجد دریا بادی یا مصر کے ڈاکٹر محمد البہی کے نام فوری طور پر ذہن میں آتے ہیں ۔ ویسے تو الفریڈ گیوم نے بھی خطباتِ اقبال پر اپنی کتاب ''اسلام'' میں بعض اعتراضات اٹھائے ہیں لیکن ایک تو الفریڈ گیوم ویسے ہی بہت کچے آدمی ہیں ، دوسرے ان کا ذکر مستشرقین کے باب میں آئے گا ۔ بہرحال جہاں تک علامہ کے خطبات کا تعلق ہے ، خود انہوں نے خطبات کے تمہیدی کلمات میں لکھا ہے کہ فلسفیانہ مباحث میں کوئی چیز حتمی نہیں ہوتی اور ہو سکتا ہے کہ زیرِ نظر نو تشکیلی مباحث کے بعض حصے مستقبل میں نظرثانی کے محتاج ٹھہریں ۔ علامہ اپنی زندگی ہی میں خطبات پر نظر ثانی کرکے انہیں دوبارہ لکھنا چاہتے تھے ۔ اس باب میں نذیر نیازی سے ان کی مراسلت قابل توجہ ہے ۔

مولانا عبد الماجد دریا بادی کی ''اقبالیات ماجد'' میں خطبات کے بارے میں یہ تاثر رقم ہے کہ انگریزی نثر میں جہاں انہوں نے جدید فلسفہ کی شرح و ترجمانی کی ہے وہ اسلامی رنگ سے بار بار ہٹ ہٹ گئے ہیں اور کم و بیش ایسی ہی بات سید ابو الحسن علی ندوی نے ''نقوش اقبال'' میں لکھی ہے ، لیکن اس باب میں خطبات سے کوئی مثال نہ تو عبد الماجد دریا بادی نے فراہم کی ہے نہ ندوی صاحب نے ، البتہ ڈاکٹر البہی نے اپنی کتاب ''الفکرالاسلامی'' میں ایک پورا باب علامہ اقبال پر بھی لکھا ہے اور علامہ کے خطبات کا محاکمہ کیا ہے اور بعض قرآنی اصطلاحات کے ضمن میں علامہ کے تفسیری اجتہادات سے اختلاف کیا ہے ۔ لیکن اس ضمن میں سب سے چونکا دینے والی کتاب برمی نژاد امریکی

پروفیسر ڈاکٹر سلطان رشید کی ہے ۔ کتاب انگریزی میں لکھی گئی ہے
اور کتاب کا نام ہے "Iqbal's Concept of God" اس برمی نژاد
امریکی پروفیسر کا حال یہ ہے کہ یہ سوائے انگریزی یا ایک آدھ اور
یورپی زبان کے کسی اور زبان سے واقف نہیں ۔ اردو فارسی سے کلیۃً
ناواقف ہے اور اس کا تمام تر انحصار علامہ کے خطبات پر ہے ۔ اس کے
استدلال کی ساری عمارت ثانوی مآخذ پر کھڑی ہے ۔ قرآن ، تفسیر اور
علم کلام و فلسفہ جیسے موضوعات سے متعلق اس کا مآخذ محض انگریزی
زبان ہے ۔ اس صورت میں جو کتاب بھی لکھی جائے گی اس کی چوب پائی
کا آسانی سے اندازہ لگایا جا سکتا ہے ۔ لیکن چونکہ یہ اقبال پر عمومی
تحسینی و تعریفی کتب سے الگ کتاب ہے اس لئے اس کا نسبتاً تفصیلی
ذکر کیا جا رہا ہے :

کتاب کے آغاز میں مصنف نے لکھا ہے کہ اگرچہ یہ ایک چھوٹی
سی کتاب ہے مگر یہ ایک بڑا دعویٰ لے کر آئی ہے یعنی اس میں اقبال
کے ایک عظیم مذہبی مفکر ہونے کے خیال کو چیلنج کیا گیا ہے ۔ کتاب
تین حصوں پر مشتمل ہے ۔ حصہ اول میں اقبال اور مغربی روایت کے
عنوان سے ، ہیگل ، مغربی سائنس اور برگسان کے باب میں اقبال کی آراء
کا محاکمہ کیا گیا ہے ۔ دوسرے حصہ میں اقبال اور مسلم روایت کا ذکر
کیا گیا ہے ۔ اس سلسلے میں اقبال اور قرآن ، توحید کے اسلامی تصور
مسلم Pantheism اور اقبال کے یہاں قرآنی تصور وحدت الوجود کی
تشکیلِ نو جیسے مباحث ملتے ہیں ۔ اس کتاب کے مباحثِ کلیہ کا ذکر
تو یہاں ممکن نہیں ، لیکن اقبال پر مصنف کے چند نمایاں اعتراضات یہ
ہیں : مثلاً یہ کہ اقبال ہیگل کو صحیح طور پر نہیں سمجھ سکے ، اس
باب میں سلطان رشید نے یہ سوال اٹھایا ہے کہ کیا اقبال نے اثباتِ وجود
خدا پر جن کونیاتی ، وجودیاتی اور غائی حوالوں سے بحث کی ہے ۔
مناسب اور متوازن ہے؟ مصنف کے خیال میں اقبال نے اس مشکل اور
پیچیدہ مسئلے کو بڑے سرسری اور کم و بیش متکبرانہ انداز میں حل
کیا ہے ۔ مصنف کا دوسرا اعتراض یہ ہے کہ جہاں اقبال نے تجربے
کے معائنے اور تعبیر کے مبحث بیان کئے ہیں وہاں انہوں نے وائٹ ہیڈ
کے پیچیدہ استدلال کے ساتھ بڑی نا انصافی کی ہے ۔ پھر آئن شٹائن کے
نظریۂ اضافیت کا ذکر کرتے ہوئے سائنسی فکر اور ممکنہ فلسفیانہ رموز کے

درمیان نازک فرق قائم نہیں کیا ۔ خلاصہ یہ ہے کہ جدید سائنس کے باب میں اقبال کے افکار برگساں ، رسل اور وائٹ ہیڈ سے ماخوذ ہیں اور قطعاً اوریجنل نہیں ہیں ۔

سلمان رشید کا یہ بھی خیال ہے کہ جہاں اقبال نے برگساں پر تنقید کی ہے وہ غلط فہمی پر مبنی ہے کیونکہ برگساں نے اپنی Vitalism کے ذیل میں ذہن اور وجدان کی اصطلاحات استعمال کی ہیں جبکہ اقبال نے انہیں فکر اور ارادہ کے معنی میں لیا ہے اور یوں اقبال نے ہیگل اور برگسانی فکر کا ملغوبہ بنا کر پیش کیا ہے ۔

اس کتاب میں اقبال اور قرآن کے زیر عنوان سلمان رشید نے لکھا ہے کہ اقبال آیاتِ قرآنی کی تفسیر کے معاملے میں بے حد غیر محتاط واقع ہوئے ہیں ۔ سلمان رشید کا خیال ہے کہ اقبال نے خطبات میں جہاں ان آیاتِ قرآنی کا حوالہ دیا ہے ۔ جن میں دن رات کے تغیر و تبدل ، ریاح کے چلنے اور سمندروں میں جہازوں کے روانہ ہونے کا ذکر ہے ، وہاں انہوں نے ان آیات سے ''تصور زماں'' کا استخراج کیا ہے اور یہاں تک لکھ دیا ہے کہ قرآن اپنی فطری سادگی کے ساتھ اصلاً برگساں کے مرورِ زماں کے مسلسل اور غیر مسلسل پہلوؤں کی تصدیق کرتا ہے ۔ مصنف کے نزدیک ستم یہ ہے کہ اقبال نے ''تقدیر'' کی اصطلاح کو برگساں کے ''مرورِ محض'' کا متبادل بتایا ہے اور یہ ثبوت ہے اقبال کے تقدیر کی معنویت سے نابلد ہونے کا ۔ مصنف کے نزدیک تقدیر کو زماں سے ملانا لسانیاتی اعتبار سے بھی غلط ہے ، حالانکہ سلمان رشید کو اس بات کا علم نہیں کہ کم از کم جاہلی شعراء تو دہر یا زمان کو تقدیر ہی کا مترادف سمجھتے تھے اور خود لاتسبوالدھر والی حدیث میں بھی دہر کا لفظ تقدیر ہی کے معنوں میں استعمال ہوا ہے ۔

مصنف نے اس امر پر بھی تفصیلی گفتگو کی ہے کہ اقبال کا تصور اِلٰہ Finite ہے ۔ لگتا ہے کہ مصنف نے علامہ کے خطبات بھی توجہ سے نہیں پڑھے جن میں اس خیال کی واضح تغلیط موجود ہے ۔ پھر انہوں نے Pantheism کو وحدت الوجود کے مترادف قرار دیا ہے حالانکہ Pantheism کا خدا بے شعور ، کمزور اور Quantitative ہے اور اس کا وحدت الوجود کے خدائے بزرگ و برتر اور فاعل و مختار سے کوئی علاقہ نہیں ۔ مصیبت یہ ہے کہ Pantheism کو وحدت الوجود کہنے کی غلطی

مستشرقین کے یہاں بھی ملتی ہے ۔ شمل بھی دونوں کو ایک ہی شے سمجھتی ہیں ، حالانکہ واقعتاً ایسا نہیں ۔

بہرحال ، سلمان رشید صاحب سے صرف ایک سوال کیا جا سکتا ہے کہ کیا اقبال کے تصور الٰہ پر گفتگو کرتے ہوئے صرف ان کے خطبات ہی کو سب کچھ سمجھ لینا بلکہ انہیں بھی توجہ سے نہ پڑھنا اور ان کے کلام اور ان کی دیگر اردو اور انگریزی کی نثری تحریروں کو نظر انداز کرنا علمی بد دیانتی نہیں ۔ افسوس اس بات کا ہے اس کتاب کا جواب ابھی تک اقبالین کی جانب سے سامنے نہیں آیا ۔

سلمان رشید کی مندرجہ بالا کتاب کی اور کوئی افادیت ہو یا نہ ہو ، اس سے بہر حال اتنی بات تو طے ہو جاتی ہے کہ علامہ کے خطبات کی ایک جامع اور مفصل Critique وقت کی اہم ترین ضرورت ہے ۔ علامہ کے ان خطبات کو مشرق و مغرب میں بیشتر بنظرِ استحسان تو دیکھا جاتا رہا ہے ۔ بنظرِ امعان بھی دیکھنے کی ضرورت ہے ۔

خطبات کا ذکر آیا تو یہ بھی سن لیجیے کہ ہندوستان میں اقبال پر جہاں چند اور حوالوں سے قابلِ ذکر کام ہوا ہے وہیں خطبات اقبال پر بھی ایک قابلِ قدر کاوش سامنے آئی ہے ۔ میری مراد مولانا سعید احمد اکبر آبادی کی مختصر کتاب ''خطباتِ اقبال پر ایک نظر'' سے ہے جسے اقبال انسٹی ٹیوٹ کشمیر یونیورسٹی سری نگر نے پچھلے سال شائع کیا ہے ۔ علامہ کے خطبات کا یہ ایک ہمدردانہ ، مدافعانہ اور ایک آدھ جگہ اختلافی جائزہ ہے ۔ پاکستان میں ابھی تک اس نوعیت کا کام سامنے نہیں آیا ۔

مولانا سعید احمد اکبر آبادی کے نزدیک قدیم مسلم علم کلام کا تارو پود یونان کے فلسفہ و منطق سے تیار ہوا تھا اور یہ فلسفہ و منطق بہت کمزور اور ناپائیدار تھے ۔ ان کی کمزوری کا پردہ غزالی ، رازی اور امام ابنِ تیمیّہ نے چاک کیا ۔ اس کے مقابلے میں علامہ کے جدید علم کلام میں زیادہ پختگی ، گہرائی اور گیرائی ہے ۔ پھر قدیم علم کلام کا خطاب صرف مسلمانوں سے تھا ۔ اقبال کے علم کلام کا خطاب سارے عالم سے ہے ۔ علاوہ ازیں قدیم علم کلام ، بقول مولانا اکبر آبادی ، عقل و وحی کی آویزش کی رزم گاہ تھا اور اس باب میں معتزلہ اور اشاعرہ کی مثال سامنے کی ہے جبکہ علامہ اقبال ایک ایسی بلند سطح سے خطاب کرتے ہیں جہاں عقل اور وحی میں تصادم و تزاحم کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا ۔

علامہ کے خطبات کے مشمولات کا تقابل اب تک تو عموماً مغربی فلسفہ و علم کلام کے حوالے سے کیا جاتا رہا ہے لیکن سعید احمد اکبر آبادی صاحب نے اقبالی فکریات کا تقابل مشرق کے عظیم نابغوں مثلاً حضرت مجدد الف ثانی اور شاہ ولی اللہ سے کیا ہے اور ان کے درمیان گہرے مماثلات تلاش کئے ہیں ۔ انہوں نے خطبات اقبال کا جائزہ اسلامی نقطۂ نظر سے لیا ہے ۔ لکھتے ہیں کہ اقبال اور اقبالیات کے طالب علم کو اصولی طور پر یہ بات ملحوظ رکھنی چاہیے کہ اقبال اپنی شاعری اور فلسفہ میں جب کبھی مومن کا ذکر کرتے ہیں تو اس سے ان کی مراد وہی مومن کامل ہے جو قرآن کے طبقہ مقربین میں شامل ہے ۔ اس مومن کامل کا روحانی ارتقاء ، اس کی نوعیت اس کے اسباب و عوامل اور کائنات عالم کے ساتھ اس کا تسلسل ، یہ سب اقبال کے محبوب موضوعات سخن ہیں ۔

سلیم احمد نے اپنی کتاب "اقبال ایک شاعر" میں ایک جگہ لکھا ہے کہ مابعد الطبیعیات کا ذکر آیا ہے تو ہم اس اصول کو واضح طور پر بیان کر دینا چاہتے ہیں کہ مابعد الطبیعیاتی نقطۂ نظر سے سکون کو ہمیشہ حرکت پر فوقیت حاصل ہے کیونکہ حرکت اور تغیر مادے کی صفت ہے جو طبیعیات کا شعبہ ہے ۔ یوں سلیم احمد نے علامہ کے حرکی نقطۂ نظر سے اختلاف کیا ہے ۔ سعید احمد اکبر آبادی لکھتے ہیں کہ اشعری کے بر عکس جس نے خدا کے اوصاف کے ضمن میں ایک وصف یہ بھی لکھا ہے کہ ولا یتحرک و لا یسکن علامہ کہتے ہیں کہ خدا Dynamic Power ہے اور یہ عین قرآن کی تعلیم کے مطابق ہے جیسا کہ فعال لما یرید ، فعال لما یشاء اور کل یوم ھو فی شان سے ظاہر ہے اس وضاحت میں خود سلیم احمد کے اعتراض کا جواب بھی موجود ہے ۔

علامہ کے خطبات کا ایک پریشان کن مبحث بعث بعد الموت کا ہے ۔ علامہ کے نزدیک بعث بعد الموت کوئی خارجی واقعہ نہیں ہے بلکہ یہ ارتقائے نفس ہی کی ایک منزل ہے ۔ ان کے نزدیک حشری محاسبۂ نفس کی وہ ساعت ہے جس میں خودی اپنے گذشتہ اعمال کا جائزہ لیتی ہے اور مستقبل میں اپنے ممکنات کا اندازہ کرتی ہے ۔ علامہ نے اس باب میں حافظ ابن مسکویہ ، اور مولانا روم سے استشہاد کیا ہے کہ یہ بھی معاد کو ارتقائے نفس کی ایک منزل قرار دیتے ہیں ۔ مولانا اکبر آبادی نے ان ناموں میں شاہ ولی اللہ کا اضافہ کیا ہے اور حجۃ اللہ البالغہ سے

استناد کرتے ہوئے لکھا ہے کہ علامہ اور شاہ ولی اللہ کے نظریۂ ارتقائے روحِ انسانی میں حیرت انگیز مماثلت پائی جاتی ہے۔

بعث بعد الموت کے ساتھ ہی جڑا ہوا ایک مسئلہ جنت و دوزخ کا ہے۔ علامہ نے خطبات میں واضح طور پر لکھا ہے کہ جنت و دوزخ احوال و کیفیات کا نام ہے، مقامات کا نہیں گویا ان کے نزدیک جنت اور دوزخ کی جو صفات قرآن میں مذکور ہیں۔ علامہ انہیں تمثیلی مانتے ہیں اور ان سے ان کے لفظی معنی مراد نہیں لیتے۔ مولانا سعید اکبر آبادی کو اس امر میں علامہ سے اتفاق ہے کیونکہ ان کے نزدیک وہ تمام آیاتِ قرآنی جن میں ما بعد الطبیعیاتی حقائق بیان کئے گئے ہیں وہ آیاتِ متشابہات میں داخل ہیں اور یہ طے شدہ ہے کہ ان آیتوں میں جن چیزوں کا بیان ہوتا ہے۔ مثلاً صفات باری تعالیٰ، عرش و کرسی، حشر و نشر وہ بیان محض تمثیلی ہیں نہ کہ لفظی و لغوی۔ چنانچہ شیخِ اکبر اور شاہ ولی اللہ نے جزا و سزا کی جو تشریح کی ہے اس سے بھی یہی ثابت ہوتا ہے کہ ثواب و عذاب ارواح کے احوال ہیں۔ لیکن مولانا اکبر آبادی کے نزدیک قرآن کی رو سے جنت و دوزخ محض احوال ہی نہیں مقامات بھی ہیں اور اس باب میں صرف ان کے احوال و کیفیات ہونے پر اصرار بے جا ہے۔

مولانا اکبر آبادی نے اپنی اس مختصر کتاب میں خطباتِ اقبال پر اعتراضات کا اطمینان بخش جواب بھی مرتب کیا ہے۔ مولانا کو سہولت یہ ہے کہ وہ قرآنی تعلیمات اور مسلم علمِ کلام سے کافی و وافی آگہی رکھتے ہیں اس لئے خطبات پر بڑی سہولت سے لکھتے ہیں۔ علاوہ ازیں انہوں نے علامہ کے تصورِ اجتہاد پر بھی مفصل گفتگو کی ہے اور بتایا ہے کہ عالمِ اسلام میں اسلامی قوانین کی تدوینِ جدید کے لیے جتنی انفرادی اور اجتماعی کوششیں ہو رہی ہیں۔ یہ سب در حقیقت علامہ اقبال کے خواب کی تعبیریں ہیں۔

ایک اعتبار سے سلمان رشید کے اقبال پر قرآنی تعبیر کے سلسلے میں کئے جانے والے اعتراضات کا جواب تو اکبر آبادی صاحب کی اس کتاب میں آ گیا ہے اور اس سے ثابت ہو گیا ہے کہ علامہ کے ہاں پائے جانے والے کلامی مباحث نئے نہیں بلکہ متقدمین نے بھی ان پر اپنے اپنے انداز میں سوچا اور لکھا ہے لیکن سلمان رشید کے ان اعتراضات کا جن کی رو

سے علامہ نے ہیگل ، برگساں اور وائٹ ہیڈ وغیرہ کے افکار کی غلط تعبیر کی ہے ، جو اب ابھی باقی ہے ۔ اقبال اکادمی اور اقبالیین کو اس طرف توجہ دینی چاہیے ۔ اگر ترکی کے اقبال شناس ڈاکٹر عاڈبن سے اس موضوع پر لکھوایا جا سکے تو بہت مناسب ہوگا کہ انہوں نے پہلے بھی سلمان رشید کے اعتراضات کا مختصر شافی جواب لکھا ہے ۔

ہمارے یہاں ایک زمانے میں ترقی پسندوں کا بڑا شہرہ رہا ہے ۔ انہوں نے بھی کئی ''اقبال شناس'' پیدا کئے مثلاً مجنوں گورکھپوری ، فراق ، اختر حسین رائے پوری اور علی سردار جعفری وغیرہ ۔ احمد صدیق مجنوں گورکھپوری نے ایک زمانہ میں بی ۔ اے کے طلباء کے لئے اقبال کے سلسلے میں لکھے گئے کلاس نوٹس پھیلا کر ایک کتاب ایک سو آٹھ صفحے کی گھڑی تھی ۔ ''اقبال'' نامی اس کتاب کا مرکزی نقطہ یہ تھا کہ اقبال بیک وقت اپنے زمانے کی مخلوق بھی تھے اور ایک نئے زمانے کے پروردگار بھی اگرچہ وہ آخر میں خود اپنے شکار ہو کر رہ گئے ۔

احمد صدیق مجنوں گورکھپوری کو اقبال کی شاعری میں بہت سی کمیاں اور ایک سے زیادہ غلط اور مایوس کن موڑ نظر آئے مثلاً ماورائیت اور تصوریت ، صوبہ پرستی ، حجازیت اور عقابیت ، ۔ مجنوں صاحب کے نزدیک اپنے تمام پیغامِ سعی و عمل کے باوجود اقبال اس ماورائیت کے دام میں الجھ الجھ کے رہ جاتے ہیں جس کو بقول ان کے اگر ایک طرف رومی اور عطار کے مطالعہ کا نتیجہ کہا جا سکتا ہے تو دوسری جانب جرمنی کے فلسفۂ تصوریت سے منسوب کیا جا سکتا ہے ۔

اس کے بعد مجنوں صاحب نے علامہ کی تنگ نظری اور غلط فکری میلانات کا تجزیہ فرمایا ہے اور لکھا ہے کہ جہاں اس کے اور بہت سے اسباب ہیں وہاں ایک سبب یہ بھی ہے کہ وہ اتنی بڑی شخصیت ہونے کے باوجود ٹھیٹھ پنجابی تھے اور پنجابی ان کے بقول فطرتاً صوبائی فرق و امتیاز کا دل سے معترف ہوتا ہے ۔ اقبال چونکہ اتنے بڑے مفکر اور مبصر تھے اس لئے ان کے وہاں جغرافیائی اور صوبائی امتیازات نے خیالات و اعتقادات کی فرقہ بندی کی شکل اختیار کر لی اور ملکیت اور قومیت کچھ مجرد ملیت بن گئی ۔ مجنوں صاحب کے نزدیک کبھی کبھی تو واقعی ان کی سمجھ میں نہیں آتا کہ اقبال کا مسلک انسانیت اور آفاقیت تھا یا سستے قسم کی ملتیت اور اسلاف پرستی ۔ آخری دور میں اقبال کی شاعری

میں ایک اور میلان پیدا ہو گیا جو حجازیت سے بھی زیادہ خطرناک ہے اور جسے مجنوں نے عقابیت کہا ہے اور جو ایک قسم کی فاشیت ہے۔ بقول مجنوں اقبال انسان میں بھی بالخصوص ''مردِ مومن'' میں پھاڑ کھانے والے جانوروں کی خصلت دیکھنا چاہتے ہیں۔

جو شخص امتیاز رنگ و خوں سے بالا تر ہونے کا سبق دیتا ہو اور جس کے یہاں عقاب تمثیل ہے، ترغیب نہیں ہے اسے علاقہ پرستی اور عقابیت کا طعنہ دینا مجنوں صاحب ہی کا حوصلہ ہے۔ انہیں اصل رنج اس بات کا ہے کہ اقبال ترقی پسند کیوں نہ ہوئے اور انہوں نے کریملن کے سایۂ دیوار میں پناہ کیوں نہ لی۔ لیکن خیر مجنوں صاحب کی بات چھوڑئیے ''بگزارید کہ مجنوں است'' اور مجنوں پر حد جاری نہیں ہو سکتی۔

اصل میں اقبال پر فاشیت کا الزام سب سے پہلے ڈاکٹر سنہا نے لگایا اور بعد ازاں اس میں اختر رائے پوری، فراق گورکھپوری اور علی سردار جعفری وغیرہ کی آوازیں شامل ہو گئیں۔ ہندوستان میں اقبال شناسی کے سیکولر دانشور اب بھی ایسا ہی راگ الاپتے رہتے ہیں۔ اختر حسین رائے پوری تو لونا چارسکی، گورکی اور لینن کی مادہ پرستی اور This-wordliness کے ایسے اسیر ہوئے کہ اب تک اس دامِ ہمرنگ زمین سے نہ نکل سکے۔ اقبال انہیں اس لئے فاشٹ نظر آئے کہ ان کا خطاب ایک گروہ سے ہے اور وہ ہے اسلامیانِ عالم کا گروہ۔ ان کے مقابلے میں نذرالاسلام اور ٹیگور انہیں بڑے شاعر نظر آتے تھے کہ ان کے یہاں نغمۂ انسانیت ہے نوحۂ اسلامیت نہیں۔ اس گروہ کے بعض لوگوں نے علامہ کو ترقی پسند اور اشتراکی ثابت کرنے کے لئے بھی ایڑی چوٹی کا زور لگایا اور اس ضمن میں ڈھونڈ ڈھونڈ کر اقبال کے یہاں سے مثالیں لاتے رہے۔ مثلاً

جس کھیت سے دہقاں کو میسر نہ ہو روزی
اس کھیت کے ہر خوشۂ گندم کو جلا دو[1]

یا

۱۔ بالِ جبریل، ص ۱۴۹، طبع سیزدہم، اگست ۱۹۶۳ء۔

خواجہ از خونِ رگِ مزدور سازد و لعلِ ناب
از جفائے دہ خدایاں کشتِ دہقاناں خراب[1]

انقلاب ! اے انقلاب

یا پھر

جو حرفِ ''قل العفو'' میں پوشیدہ تھی اب تک
اس دور میں شاید وہ حقیقت ہو نمودار[2]

انسانی فکر میں ارتقا کے قائل اور مبلغ ان ڈھنڈورچیوں کی نظر اس پر نہ گئی کہ خود اقبال کے یہاں بھی تو ارتقاء ہوتا رہا ۔ کیا وجہ ہے کہ وہ علامہ کی ''ارمغانِ حجاز'' سے ابلیس کی مجلسِ شوریٰ کا حوالہ نہیں دیتے ۔ اس لئے نا کہ وہاں اقبال کی فکر اپنی کامل پختگی کے ساتھ نظر آتی ہے اور اقبال کی اسلام پرستی کا کابوس انہیں ڈراتا ہے ۔ کیا وجہ ہے کہ ان کا دھیان اقبال کے اس بیان کی طرف نہیں جاتا جو ۲۲ جون ۱۹۲۳ء کے ''زمیندار'' میں چھپا اور جس میں اقبال نے صراحت سے لکھا ''میں نے ابھی ایک دوست سے سنا ہے کہ کسی صاحب (شمس الدین حسن) نے آپ کے اخبار میں میری طرف بالشویک خیالات منسوب کئے ہیں ۔ چونکہ بالشویک خیالات رکھنا میرے نزدیک دائرۂ اسلام سے خارج ہونے کے مترادف ہے اس واسطے اس تحریر کی تردید میرا فرض ہے ۔ میں مسلمان ہوں ۔ میرا عقیدہ ہے کہ انسانی جماعتوں کے اقتصادی امراض کا بہترین علاج قرآن نے تجویز کیا ہے''[3] ۔

اشتراکی دانشوروں میں بعض نے یہ نعرہ بھی لگایا کہ اقبال کے خیالات ماخوذ و محدود تھے ۔ اور اس باب میں اقبال کی زندگی ہی میں بیان بازیاں ہونے لگیں ۔ اقبال لاکھ تردید کرتے رہے کہ بھئی میں نے فوق الانسان کا تصور اس زمانے میں پیش کیا جب ابھی نطشے کے سر میں

۱- کلیاتِ اقبال فارسی ، ۹۴/۸۸۶ ۔

۲- ضربِ کلیم ، ص ۱۳۸ ، طبع یازدہم ، اپریل ۱۹۶۳ء ۔

۳- روحِ مکاتیبِ اقبال ، ۳۱۵ ، ۳۱۶ ۔

کا غلغلہ میرے کانوں تک نہ پہنچا تھا لیکن یار لوگ ہیں کہ Dickinson اور پاکستان کے اشتراکی نظریہ سازوں مثلاً علی عباس جلال پوری وغیرہ پر بڑے خشوع و خضوع سے ایمان لے آتے ہیں علی عباس جلال پوری اور خلیفہ عبد الحکیم وغیرہ کو اقبال کا نظریۂ خودی نطشے سے ماخوذ نظر آتا ہے حالانکہ اس کا اصل سرچشمہ قرآن ، حدیث اور تصوف ہے۔

اشتراکی دانشوروں سے ہٹ کر بعض ایسے اقبالی نقاد بھی نظر آتے ہیں جنہوں نے اقبال کو نفسیات کی سان پر کسا ہے۔ خواجہ منظور حسین کو اقبال کا فلسفۂ خودی ایڈلر کے نظریۂ احساس کمتری کی پیداوار نظر آتا ہے۔ ان کے خیال میں اقبال کی شخصیت میں رقت ، بے عملی ، عہدہ طلبی ہی کا ردِ عمل خودی کے نظریے کی شکل میں ظاہر ہوتا ہے۔ ان کے خیال میں داخل اور خارج کے مابین جو کشاکش ہوتی ہے خودی اس کی ایک گونہ تلافی ہے۔ کچھ ایسا ہی رویہ سلیم احمد صاحب نے اختیار کیا ہے۔ جبکہ بعض اور نقادوں کو اقبال کے یہاں موجودی فلاسفہ کے افکار کی گونج سنائی دیتی ہے سلیم احمد نے اقبال پر جو قابلِ قدر کتاب لکھی اس میں انہوں نے بھی کہیں کہیں اقبال کو موجودی پیمانوں سے ناپنے کی کوشش کی ہے اور کہیں نفسیاتی معیاروں سے۔ سلیم احمد کے خیال میں علامہ اپنی بے عملی کے خلاف لڑنا چاہتے ہیں۔ انہیں علامہ پر اعتراض ہے کہ وہ مسلمانوں سے صرف عمل کا مطالبہ کرتے تھے حالانکہ اصلاً ایسا نہیں ہے۔ اقبال مسلمانوں سے عمل کے علاوہ ایسی فکر کے بھی متقاضی ہیں جو مجردِ محض نہ ہو بلکہ ''دیدہ راہ بیں'' بھی فراہم کرے۔

سلیم احمد کے نزدیک موت اقبال کا مرکزی مسئلہ ہے۔ میرا خیال ہے کہ اصلاً سلیم احمد نے بیسویں صدی کے موجودیوں Existentialists کے افکار بہ سلسلہ مرگ کو اقبال سے تطبیق دے دی ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ موجودیت کا مرکزی مسئلہ موت ہے۔ سلیم احمد نے اسے اقبال پر چسپاں کر دیا۔ کارل جاسپرز کہا کرتا تھا۔

"The highest life desires death instead of fearing it, as is evidenced in the death of lovers"[1].

۱- تفصیل کے لئیے دیکھیے Jacques Choron کی کتاب "Death and Western Thought" کے ص ۲۲۵ — ۲۳۰ -

کیر کے گور کا بھی خیال تھا کہ یہ موت ہی تو زندگی کی تفہیم کا ذریعہ ہے کیونکہ اس سے گزر کر ہی حقیقت صادقہ تک رسائی ہو سکتی ہے ہائیڈیگر بھی بقول سڑن برگر موت کی تفہیم کا خواہاں ہے ۔ وہ اسے شفاف بنا دینا چاہتا ہے اور اسے ترفع عطا کر دینا چاہتا ہے تا کہ ہم یکسو ہو کر اسے ایک دلچسپ واقعے کے طور پر دیکھ سکیں ۔ لیکن موجودیوں کی ایک قابل لحاظ تعداد حیات بعد الممات کی قائل ہی نہیں اور اقبال کا معاملہ ان سے بالکل الگ ہے ۔ جو اقبال موت کی ہمہ گیر ہنگامہ آرائی کا ذکر کرتا ہے اس نے زندگی کے بھی تو لا تعداد لافانی نغمے الاپے ۔ حافظ سے علامہ کی لڑائی صرف یہی تو تھی کہ اس کا جام زہر اجل کا سرمایہ دار تھا اور عرفی انہیں اسی لیے تو زیادہ پسند تھا کہ اس کی شاعری زندگی آمیز اور ہنگامہ خیز تھی اور افلاطون سے ان کا مناقشہ یہی تو تھا کہ :

گفت سرِ زندگی در مردن است　　　شمع را صد جلوہ از افسردن است

———

بسکہ از ذوقِ عمل محروم بود　　　جانِ او وارفتۂ معدوم بود[1]

اسرار خودی ہی میں علامہ نے ان اقوام و مِلَل پر تاسف کا اظہار کیا ہے جو موت کی متمنّی ہیں :

وائے قومے کز اجل گیرد برات　　　شاعرش وا بوسد از ذوقِ حیات

———

نغمہ ہایش از دلت وزدد ثبات　　　مرگ را از سحرِ او دانی حیات

———

اے میانِ کیسہ ات نقدِ سخن　　　بر عیارِ زندگی او را بزن ![2]

بہرحال اپنی تمام تر کوتاہیوں اور بعض قیاس آرائیوں کے باوجود سلیم احمد اقبال کے سلسلے کے ایک جنیوئن نقاد کہے جا سکتے ہیں کہ ان کی کتاب ایک گہرا نفسیاتی مطالعہ بھی فراہم کرتی ہے اور شاعر اور

۱- کلیاتِ اقبال فارسی ، ص ۳۲ ، ۳۳ ۔
۲- ایضاً ، ص ۳۶ ، ۳۸ ۔

قاری کے درمیان زندہ رشتوں کی نشاندہی بھی کرتی ہے ۔

علامہ کی فکرِ فلک رس کا کمال یہ ہے کہ ان کی زلفِ کمال کے اسیر صرف اپنے ہی نہیں بیگانے بھی اتنی ہی چاہت اور شدت سے ہوئے ۔ یہ الگ بات کہ نہ اپنے ان کی کامل تحسین کر سکے نہ پرائے ۔

ولیکن کس ندانست ایں مسافر چہ گفت و با کہ گفت واز کجا بود !۱

بہرحال جس شخص کا اپنا دعویٰ ہو کہ اس نے علوم شرق و غرب اپنے دل و دماغ میں اتار لیئے ، اس کا عمانِ بے کنار چھوٹے چھوٹے ندی نالوں میں کیسے سما سکتا ہے ؟ اس کے باب میں چھوٹے ناقص اور ادھورے پیمانے کیسے کفایت کر سکتے ہیں ؟ اقبال پر لکھنے کا مطلب یہ ہے کہ لکھنے والا نہ صرف یہ کہ اردو ، فارسی ، عربی ادب کے تمام اسالیب و منہاجات سے واقف ہو اور اسلامی فکریات کے جملہ منابع سے آگاہ ہو بلکہ اس کے ساتھ ہی ساتھ مغربی ادب اور فلسفے پر بھی اسے پوری دسترس ہو اور سب سے بڑی بات یہ کہ ایسا لکھنے والا کسی مادی نظریے کا اسیر نہ ہو ۔ ہمدرد ہو ، خائن نہ ہو ، اس میں عالمانہ وسعت ہو ، جاہلانہ افلاسِ فکر نہ ہو ، گدائے متکبر نہ ہو ، صغیر سر نہ ہو ۔ دل و دماغ کی لکنت اور ٹیڑھ کا شکار نہ ہو ۔ گدائے فرومایہ کی طرح خاکِ راہ سے اپنے رزق کا جویا نہ ہو ، شاہی اصطبل کی آبرو نہ ہو ۔ بلند نگاہ ہو اور تیز پرواز ہو ۔ افسوس اقبال کو ابھی تک نہ ایسا بڑا نقاد ملا نہ سوانح نگار ، یہ اقبال کی نہیں ہماری قومی بدقسمتی ہے ۔

جہاں تک ایران میں اقبال شناسی کا تعلق ہے ، یہ اس خوش آئندہ ہے کہ وہاں اقبال پر اب تک کئی مقالات اور کتب لکھی جا چکی ہیں اور لکھی جا رہی ہیں ۔ منظوم خراجِ عقیدت اس کے علاوہ ہے جس کا دائرہ ملک الشعراء محمد تقی بہار سے لے کر ، سعید نفیسی ، ڈاکٹر رضا زادہ شفق ، احمد علی رجائی ، کاظم رجوی ، صادق سرمد ، احمد گلچیں معانی ، نادر نادر پور ، استاد امیری فیروز کوہی ، منو چہرطالقانی اور متعدد شعرا تک پھیلا ہے ۔ علاوہ ازیں علامہ کی انگریزی کتب یعنی 'فلسفہ عجم'

---

۱ ۔ کلیاتِ اقبال فارسی ، ص ۱۰۲۱ و نیز ص ۱۳۹ ارمغان حجاز

اور اسلامی الٰہیات کی تشکیل جدید' بھی فارسی زبان میں ترجمہ کی جا چکی ہیں یہ ترجمے دکتر امیر حسن آریان پور اور آرام احمد نے کیے ۔

ایران میں اقبال شناسی کی روایت کا آغاز اصلاً قیام پاکستان کے بعد ہوا ۔ یہ درست ہے کہ اقبال پر پہلا فارسی مقالہ تو نظام کالج حیدر آباد دکن کے سید محمد علی داعی الاسلام نے لکھا اور یہ ایران میں کتابچہ کی شکل میں تقسیم بھی ہوا لیکن واقعہ یہ ہے کہ اس کا دائرہ اثر محدود رہا ۔ ایران میں اقبال کو روشناس کرانے کا اصل سہرا خواجہ عبدالحمید عرفانی اور کسی حد تک ن م راشد کے سر ہے ۔ بعد میں تو ایران میں اقبال پر لکھنے والوں کا ایک پورا کارواں وجود میں آ گیا جس میں محمد تقی مقتدری ، مجتبیٰ مینوی ، سعید نفیسی ، حسین خطیبی ، ضیاء الدین سجادی ، غلام رضا سعیدی ، فریدون بدرہ ای ، احمد احمدی بیرجندی ، دکتر لطف علی صورت گر ، آقای صادق نشاءت ، ڈاکٹر جلال متینی اور ڈاکٹر علی شریعتی کے نام لیے جا سکتے ہیں ۔

ایران میں اقبال پر لکھی جانے والی تحریریں جس حد تک مجھے دیکھنے کا موقع ملا ہے ، ان سے یہ تاثر تو بہت واضح انداز میں ابھرتا ہے کہ ایرانیوں نے خسرو کے بعد اگر کسی ہندی نژاد شاعر کو بھرپور خراج پیش کیا ہے تو وہ صرف علامہ اقبال ہیں لیکن یہ مقالات ، مستثنیات کو چھوڑ کر ، اقبال کی فکر و فرہنگ کے عمیق و دقیق مطالعے کے حامل نہیں ہیں ۔ اقبال پر دکتر محمد تقی مقتدری کی 'اقبال ۔ متفکر و شاعر اسلام' سے لے کر مجتبیٰ مینوی کی 'اقبال لاہوری' ، سید غلام رضا سعیدی کی 'اقبال شناسی ۔ ۔ ۔ ۔' اور محمد علی اسلامی کی 'دیدن دگر آموز شنیدن دگر آموز' (ترتیب و انتخاب) تک کی نوعیت بیشتر تعارفی و تشریحی ہے ۔ البتہ یہ امر نہایت خوش آئند ہے کہ ان کتب اور ان کے علاوہ لکھے جانے والے مقالات اور منظوم خراجہائے عقیدت کا رخ صحیح ہے ۔ لکھنے والوں نے اقبال کی فکر کا محور و مرکز اسلام اور مسلم نشاۃ ثانیہ قرار دیا ہے مثلاً سید غلام رضا سعیدی نے اپنی کتاب میں اقبال کو درست طور پر رجوع الی القرآن کی تحریک قرار دیا ہے ، اسی طرح ڈاکٹر فضل اللہ رضا نے اپنے پچاس صفحے کے مختصر رسالے میں اقبال کی فکر کا مرکزی نقطہ اسلام اور بین الملیت قرار دیا ہے اور کہا ہے کہ اقبال شاعر اسلام بھی ہیں اور شاعر جہانی بھی ۔ احمد احمدی بیرجندی نے فکر اقبال کے

ابتدائی موثرات کا کھوج لگاتے ہوئے اس کا سرچشمہ فکر و فرہنگ اسلامی قرار دیا ہے اور آقائی صادق نشاءت نے لکھا ہے کہ اقبال قلباً و قالباً ایرانی ہیں اور ان کا مرجع قرآن ہے ۔ اقبال کے کلام پر قرآن اور اسلام کے فیضان کا ذکر نثر نگاروں کے علاوہ ایرانی شعراء نے بھی کیا ہے مثلاً حبیب یغمائی کہتے ہیں :

از کلام محمدی است اثر در کلامِ محمد اقبال!
دینِ اسلام را نموده شرف مردمِ شرق را فزوده جلال[1]

ایرانیوں نے اقبال کو مولوی ثانی کہا ہے اور حقیقت یہ ہے کہ اقبال کو اس سے بڑا خراج شاید ہی پیش کیا گیا ہو ۔

اقبال نے فارسی میں شعر گوئی کا زندہ کارنامہ انجام دے کر ایرانیوں کے دل جیت لیے ۔ چنانچہ سعید نفیسی مرحوم نے انہیں 'مجددِ ادبیات' کہا اور لکھا کہ ایرانی اقبال کو اسی نگاہ سے دیکھتے ہیں جس سے وہ رومی و حافظ کو دیکھتے ہیں ۔

ایران میں اقبال پر اقبال کے فارسی اسٹائل کے حوالے سے قابلِ قدر کام ہوا ہے اور اس باب میں سعید نفیسی ، حسین خطیبی ، ڈاکٹر لطف علی صورت گر اور آقای صادق نشاءت وغیرہ نے مختصراً اقبال کے سبک کا تجزیہ کیا ہے ۔ سعید نفیسی نے لکھا ہے کہ اقبال سبکِ ہندی سے زیادہ اس سبک سے تعلق رکھتے ہیں جو سنائی ، عطار ، مولانا رومی ، عراقی ، اوحدی اور کمال خجندی کے یہاں ملتا ہے ۔ حسین خطیبی نے اقبال کو اس کے اسلوب کے ناطے سے بڑا زبردست خراجِ عقیدت پیش کیا ہے ۔ حسین خطیبی چونکہ جامعہ تہران میں سبک شناسی کے ممتاز پروفیسر تھے اس لیے انہوں نے اس باب میں اقبال کی فارسی شاعری کا قابلِ قدر مطالعہ پیش کیا ہے ۔ لکھتے ہیں کہ اگر ہم چاہیں کہ اقبال لاہوری کے اسلوب کو چند لفظوں میں بیان کریں تو کہیں گے کہ اس شاعر کا ایک اپنا مخصوص سٹائل ہے جس کو 'سبکِ اقبال' کا نام دینا مناسب ہوگا ۔ اقبال نے عام توقع کے خلاف سبکِ ہندی کی طرف بہت کم توجہ کی ہے ۔ ۔ ۔ اس نے اپنے مخصوص سٹائل کے حدود کے پیش نظر قدیم فارسی شاعری

۱۔ یاد نامہ اقبال (بہاؤ الدین اورلگ) ، ص ۱۲۷ ۔

کے طرز کو محفوظ رکھا ہے ۔ ۔ ۔ ۔ اس نے زبانِ فارسی میں ایسی مہارت پیدا کر لی کہ دقیق ترین عرفانی افکار اور مشکل ترین فلسفی و علمی و اخلاق معانی کو فارسی زبان کی فصیح ترین ترکیبات اور کامل ترین الفاظ میں آسانی اور روانی سے بیان کر جاتا ہے ۔ خطیبی نے سبکِ ہندی میں راہ پا جانے والے نقائص اور فرسودات کا بھی ذکر کیا ہے اور ایران میں اس کے خلاف پیدا ہونے والے ردِ عمل کا تذکرہ بھی کیا ہے جس کے نتیجے میں فارسی شاعری کا قدیم طرز بعض تصرفات کے ساتھ زندہ ہوگیا ۔ اس کارنامے میں اقبال کا اجتہاد قابلِ قدر ہے ۔

ڈاکٹر لطف علی صورت گر لکھتے ہیں کہ ایران کے عرفاء اور شعراء کی اصطلاحات اور الفاظ جو مدت سے ہمسایہ ملک میں پہنچ چکی تھے ۔ اقبال کے ہاتھ میں موم کی طرح نرم ہو جاتے ہیں اور وہ جس شکل میں چاہتا ہے انہیں ڈھال دیتا ہے ۔ ۔ ۔ ۔ یہ کلمات اور الفاظ ایک بڑے خاندان کا حصہ ہیں اور اب جبکہ اقبال کے ذریعہ سے سالہا سال کی جلا وطنی کے بعد یہ اپنے اصلی وطن میں واپس آئے ہیں اور ایرانِ معاصر کے جدید کلمات اور مصطلحات سے روشناس ہوئے ہیں تو کسی قسم کی بیگانگی اور غرابت کا احساس نہیں کرتے ۔ ان کی مثال ایسی ہے جیسے کسی خاندان کے بوڑھے افراد ایک طویل مدت کے بعد اپنے جوان رشتے داروں سے آ ملیں اور اپنے نوجوان بچوں کو گزرے ہوئے زمانے کی داستانیں سنائیں ۔

آقای صادق نشاءت کہتے ہیں کہ اقبال قلباً و قالباً ایرانی ہے اور اس کا مرجع قرآن ہے ۔ وہ جو کچھ سوچتا یا بیان کرتا ہے ، ایرانی اسلوب اور طرز کے مطابق ظاہر ہوتا ہے یا یوں کہنا چاہیے کہ ایرانی علم اور طرزِ فکر و استدلال کو جو خواجہ عبداللہ انصاری ، امام غزالی ، مولوی ، سعدی ، حافظ ، خواجہ نصیر طوسی ، میر داماد ، اخوند ملا صدرا اور علامہ سبز واری کے ہاں پایا جاتا ہے ، اپنے شعر اور نثر میں مجسم کرتا ہے ۔

علامہ نے خواجہ عبداللہ انصاری ، غزالی ، رومی ، سعدی ، حافظ وغیرہ کے اسلوب و افکار کو تو یقیناً جذب کیا ہے اور اس پر متعدد تفصیلی علمی تحریریں شائع ہو چکی ہیں لیکن ان کے فکر و اسلوب پر نصیر طوسی ، میر داماد ، ملا صدرا اور علامہ ہادی سبز واری کے اثرات کس حد تک مرتسب ہوئے ہیں ۔ اس کا جائزہ میرے علم کے مطابق تا حال

نہیں لیا گیا ۔ اس سمت توجہ کی ضرورت ہے ۔

علامہ اقبال پر شریعتی کے خطبات کا مجموعہ 'ماو اقبال' بھی لائق اعتنا ہے ۔ یہ کتاب اس وجہ سے اور زیادہ قابلِ توجہ ہو جاتی ہے کہ اقبال و شریعتی دونوں نے فکری سطح پر ہند و ایران میں ایک عظیم انقلاب برپا کیا ۔ شریعتی کے نزدیک اقبال ایک درخشاں ، دانش مند اور فلسفی شخصیت تھے جنھوں نے انسانی معاشرے کو اسلام کی بارور تہذیب و تمدن کا تحفہ دیا ۔ وہ ایک روح اور کئی العباد کی حامل شخصیت تھے ۔ وہ دین و دنیا ، ایمان و دانش ، عقل و احساس ، فلسفہ و ادب ، عرفان و سیاست اور عقیدہ و تمدن کے مرد تھے ۔ وہ جدید فکر اور فلسفۂ عالم کی تاریخ میں برگساں اور ڈیکارٹ کے ہم پلہ تھے ۔ شریعتی نے انہیں شاعر 'علی گونہ' قرار دیا ہے اور ظاہر ہے کہ یہ ایک بہت بڑا اعزاز ہے ۔

مختصر یہ کہ اگرچہ ایران میں اقبال کے حوالے سے کسی قدر قابلِ توجہ کام بھی ہوا ہے خصوصاً 'سبک اقبال' کے حوالے سے اور یہ کہ اقبال ایران میں اب کسی طرح اجنبی نہیں رہے اور وہ اس ملک کے گوشے گوشے میں ایک انقلاب آفریں عظیم مسلم مفکر اور ایک نادر اسلوبِ شعر کے حامل شاعر کی حیثیت میں جانے جاتے ہیں لیکن اقبال کے باب میں ایسا کام جو بیک وقت تشریحی و توضیحی بھی ہو اور تجزیہ و تعبیر اور تحقیق سے بھی کاملاً مملو ہو ۔ ابھی تک سامنے نہیں آیا ۔ ویسے بھی یہ امر لائق اعتنا ہے کہ کسی بھی تہذیبی منطقے میں کسی غیر ملکی شاعر یا مفکر پر ابتدائی نوعیت کا کام ایسا ہی ہوا کرتا ہے ۔ تجزیہ و تعبیر ، تعارف کے بعد کی چیزیں ہیں چنانچہ مستقبل میں اقبال پر ایران میں اہم علمی کارناموں کی بجا طور پر توقع کی جا سکتی ہے ۔ اس ضمن میں نگاہ بار بار سید حسین نصر کی طرف اٹھتی ہے جو میرے خیال میں ایران کے ان چند گنے چنے علماء میں سے ہیں جو اقبال جیسے نابغہ پر کام کرنے کی پوری صلاحیت رکھتے ہیں ۔

پاک و ہند اور ایران کے اقبالی سرمایے کا اجمالی حال تو آپ سن چکے ، اہلِ مغرب کے چند نمائندوں کا تذکرہ بھی سماعت کر لیجئے ۔ اقبالی مستشرقین میں آر اے نکلسن ، آربری ، شمل ، بوسانی اور کسی حد تک ڈبلیو سی سمتھ ، گب اور الفریڈ گیوم کو شامل کہا جا سکتا ہے ۔ مشرق یورپ میں بالعموم اور روس میں بالخصوص ابھی اہم اقبالیین کا

ظہور ذرا کم ہی ہوا ہے پھر بھی اس ذیل میں این پریگا رینا ، سفاروفا اور سخو چیف اور اے غفاروف وغیرہ کے نام لیے جا سکتے ہیں ۔ ان تمام مستشرقین کی اقبالی تحریروں کا جائزہ تو ممکن نہیں ۔ البتہ چند کا ایک تذکرہ شاید فائدے سے خالی نہ ہو ۔

اقبال کے سلسلے میں آر اے نکلسن کی خدمات سے انکار ممکن نہیں ۔ لیپزگ سے چھپنے والے Islamica کے پہلے شمارے (۱۹۲۵) میں نکلسن نے پیام مشرق کے تعارف نامے سے اہل جرمنی کو اس عظیم ہند اسلامی شاعر سے پہلی مرتبہ روشناس کرایا اور یہیں سے یہ نو مزید روشن ہو کر جے ڈبلیو فک ، شمل اور ہرمن ہیس کی مشعلوں کو روشن کرنے کا سبب بنی ۔ لیکن نکلسن کے ساتھ مصیبت یہ تھی وہ عربی اور فارسی کا محض متوسط عالم تھا ۔ اس کی کتاب (Stadies in Islamic Poetry) کا بالعموم اور اس کے معریات پر کام کا بالخصوص جس دقت نظر سے علامہ عبدالعزیز میمن مرحوم نے جائزہ لیا تھا وہ آج بھی حوالے کی چیز ہے ۔ اس جائزے سے نکلسن کی انگریزی ترجمے کے ضمن میں نارسائیوں کی قلعی کھل جاتی ہے ۔ کشف المحجوب میں ایک جگہ حضرت علی ہجویری نے لکھا ہے کہ 'در بلدہ لہانور کہ از مضافات ملتان ست اندر میان نا جنساں گرفتار ماندہ'[۱] ۔ نکلسن نے اس کا جو انگریزی ترجمہ کیا وہ خاصا مضحکہ خیز ہے ۔ لکھتا ہے :

"While I myself had become a captive among uncongenial folk in the dirtrict of Lahawur, which is dependency of Multan[۲]".

پھر بلدہ کا ترجمہ ڈسٹرکٹ بھی غلط ہے ۔

علامہ کی "اسرار خودی" کا ترجمہ کرتے ہوئے بھی اس سے کئی مضحکہ خیز غلطیاں سرزد ہوئیں ۔ خود علامہ نکلسن کے اس ترجمے سے مطمئن نہیں تھے ۔ چنانچہ خواجہ غلام السیدین کے نام ان کا خط اس کا

۱۔ کشف المحجوب (از روی متن تصحیح شدہ والنتین ژوکوفسکی) ، ص ۱۱۰ ۔

۲۔ کشف المحجوب (انگریزی) ، ایڈیشن ۱۹۶۷ء ، لندن ، ص ۹۱ ۔

واضح ثبوت ہے ۔ بلکہ علامہ تو بحیثیت مجموعی مستشرقین کے کارناموں کو سامراجیت کا شاخسانہ قرار دیتے تھے جیسا کہ محمد جمیل کے نام خط میں لکھتے ہیں : ''میں یورپین مستشرقین کا قائل نہیں کیونکہ ان کی تصانیف سیاسی پروپیگنڈا یا تبلیغی مقاصد کی تخلیق ہوتی ہیں''۔ بہرحال ذکر نکلسن کا ہو رہا تھا ۔ نکلسن نے اسرار خودی کا ترجمہ کرتے ہوئے ''در بیان اینکہ خودی از سوال صعیف مے گردد'' میں اس شعر کا ترجمہ یوں کیا ہے :

تابکے دریوزۂ منصب کنی صورتِ طفلاں زِ نے مرکب کنی[1]

ترجمہ فرماتے ہیں :

"How long wilt thou sue for office,
And Ride like Children on a Woman's back[2]"

موصوف نے اصل میں زِ نے کو زنے پڑھا اور نے کا ترجمہ 'Reed' کی بجائے زنے کا ترجمہ 'Woman' کر دیا ۔ یہ ایسے ہی ہے جیسے ہمارے ایک فاضل دوست نے ''علم را برتن زنی مارے بود'' کا ترجمہ کیا تھا کہ علم کو برتن مارو تو وہ سانپ بن جاتا ہے ۔ موصوف نے بھی نکلسن کی طرح زنے کے (Pattern) پر برتن کو ''برتن'' پڑھا تھا ۔ یا جیسے ہمارے ایک اقبال شناس نے اقبال کے مصرعے یہ آیہ نو جیل سے مجھ پر ہوئی نازل کو یہ آئیہ نوجیل سے مجھ پر ہوئی نازل پڑھا تھا اور نوجیل کو انجیل کا ہمزاد سمجھا تھا ! اصل میں ایک زبان سے دوسری زبان میں ترجمہ کرنے کے لیے مترجم کا اس زبان کے پس منظر کے علاوہ اس مخصوص تہذیبی و سماجی پس منظر سے آگاہ ہونا بھی ضروری ہوتا ہے جس میں وہ زبان پھلتی پھولتی اور زندہ شناخت بنتی ہے ۔ نے سواری پاک و ہند کے طفلانِ کم سن کا مرغوب مشغلہ ہے حضرت میر درد فرماتے ہیں :

ظالم یہ صید دل سرفتراک سے ترے
اس وقت سے بندھا ہے کہ تو نے سوار تھا[3]

۱۔ کلیاتِ اقبال فارسی ، ص ۲۳ ۔

۲۔ "Secrets of the Self" ، مطبوعہ فرحان پبلیشرز ، لاہور ، ۱۹۷۷ء ، ص ۳۹ ۔

۳۔ دیوانِ درد اردو (سلسلہ آصفیہ ، نمبر ۳) ، ۱۹۲۹ء ، ص ۱۶ ۔

الفریڈ گیوم نے اگرچہ براہِ راست اقبال پر کوئی کتاب نہیں لکھی لیکن اپنی انگریزی کتاب (Islam) میں ضمناً علامہ پر ڈھائی صفحے رقم کیے ہیں ۔ موصوف کی عربی دانی بھی اوسط درجے کی رہی ہے اور فارسی دانی بھی ۔ اُردو غالباً گیوم جانتا ہی نہیں تھا ۔ ایسے میں اقبال پر قلم اٹھانا کیا ضروری تھا ؟ لیکن اقبال تو ایک طرف موصوف نے تو سیرتِ ابن ہشام سے اقتباسات لے کر سیرتِ ابنِ اسحق بھی مرتب کرکے انگریزی ترجمے اور مقدمے سے شائع کی تھی جس کی نارسائیوں ،کوتاہیوں اور فاش غلطیوں کا ایک تفصیلی جائزہ ممتاز مصری عالم اے ۔ ایل طباوی نے مرتب کرکے شائع کیا تھا ۔ بہرحال گیوم کا خیال ہے کہ :

"Though Iqbal has had considerable influence or the thought of Indian Muslim, it may be doubted whether what he called a (Reconstruction of Religious Thought is Islam) will ever be regarded as such.[1]"

حالانکہ میں پیچھے مولانا سعید احمد اکبر آبادی کی رائے درج کر آیا ہوں کہ مسلم فقہ کی تدوین نو پر اقبال کا فیضان بے حد واضح ہے ۔ بہرحال الفریڈ گیوم کا عالم یہ ہے کہ اس نے اقبال کے لیکچرز کا بھی براہ راست مطالعہ نہیں کیا بلکہ ان سے تعارف حاصل کرنے کے لیے (H. A. R Gibb) کی کتاب (Modern Trends in Islam) میں اقبال پر اس کی تحریر ہی کو کافی سمجھا ہے ۔ گیوم کے نزدیک اقبال (Orthodox Islam) سے الگ ہو جاتا ہے جب وہ کہتا ہے کہ قرآن کی تعلیم یہ ہے کہ انسانی انا تخلیقی حرّیت کی حامل ہے ۔ علاوہ ازیں گیوم یہ مغالطہ آفرینی بھی کرتا ہے کہ اقبال کے یہاں ہبوطِ آدم کی توجیہہ ویسی ہی ہے جیسی جدید عیسوی متکلمین کے یہاں ۔ گیوم کے نزدیک علامہ کی جنت اور دوزخ کی تصریحات بھی (Orthodox Islam) سے لگا نہیں کھاتیں ۔ وہ علامہ کا جنت و دوزخ کے بارے میں ایک اقتباس درج کرنے کے بعد لکھتا ہے ۔

۱۔ "Islam" ، ص ۱۶۰ ۔

"It hardly needs saying that all this comes perilously near heresy in Islam[1]"

حالانکہ گیوم کو معلوم نہیں کہ جنت و دوزخ کو مقامات کی بجائے احوال اقبال سے پہلے ہمارے کئی مسلم اکابر مثلاً ابن عربی ، ابن مسکویہ اور شاہ ولی اللہ وغیرہ قرار دے چکے ہیں ۔

گیوم کا یہ بھی نقطہ نظر ہے کہ اپنے خطبات میں اقبال کی تعبیرات جزواً جدید عہد کے عیسوی مفکرین سے ماخوذ ہیں ۔ گیوم اس بات پر تعجب کا اظہار کرتا ہے کہ ایک طرف تو علامہ جدید مسلم لبرلز کی نئے حالات کے مطابق فقہی معاملات کی تشکیل نو کے باب میں حمایت کرتے ہیں اور دوسری جانب اس عجز کا اظہار بھی کرتے ہیں کہ معلوم نہیں ایسا ممکن ہے یا نہیں کہ عورتوں کو طلاق ، علیحدگی اور وراثت میں مرد کے مساوی حقوق دیے جائیں ۔

صاحبو ! یہ بھی سنتے جائیے کہ علامہ پر دو ڈھائی صفحے لکھنے کے بعد گیوم نے لاہور کے مشہور پبلیشر شیخ محمد اشرف کو بطور ایک جدید مفکر اسلام کے اسی کتاب میں متعارف کرایا ہے اور ان پر کل ساڑھے چار صفحے لکھے ہیں ۔ گیوم کی بصیرت کا اسی سے اندازہ فرما لیجیے ۔ واقعی شعر فہمی عالم بالا معلوم شد !

انگریز مستشرقین کے برعکس بعض جرمن اور کم از کم ایک اطالوی مستشرق نے علامہ پر کسی قدر قابل توجہ کام کیا ہے ۔ جرمن مستشرقین میں جے ڈبلیو فک اور این میری شمل کے نام لیے جا سکتے ہیں اور اطالوی مستشرقین میں سے ایساندرو بوسانی کا ۔

جرمن میں اقبال پر پہلا قابل قدر کام جے ڈبلیو فک کا تھا ۔ اس کے مقالے کا عنوان تھا :

"Muhammad Iqbal and Indo-Muslim Modernism" (1954)

اس مقالے میں فک نے علامہ اقبال کی فکریات کے صحیح منابع یعنی قرآن اور مسلم کلچر کی نشاندہی کرکے اپنی بے تعصبی کا ثبوت دیا ہے ۔ اس کے نزدیک مغرب کی ثقافتی تاریخ بڑی حد تک اسلام کی مرہون منت

۱- "Islam" ، ص ۱۶۲ ۔

ہے ۔ وہ لکھتا ہے :

"Iqbal goes much farther and claims that scientific thought in general had been stimulated by the translation from Arabic into Latin, so that present day occidental science is basically the merit of Islam.[1]

پروفیسر این میری شمل نے بھی اہل جرمن کو علامہ کی فکریات سے روشناس کرانے کا فریضہ بخوبی انجام دیا ہے ۔ اس نے جرمنی میں اقبال پر ہونے والے کام کا جائزہ مرتب کیا ہے ۔ اس کی کتاب "Gabriel's Wing" آج بھی اقبالی فکر پر لکھی جانے والی چند اہم کتابوں میں شمار کی جا سکتی ہے ۔ علاوہ ازیں شمل نے جاوید نامے کا بھی جرمن ترجمہ کیا جس کا دیباچہ ہرمن ہیس نے لکھا ہے ۔ شمل کی اقبال اور اس کے متعلقات پر قابل اطمینان نگاہ ہے ۔ اس نے اپنی کتاب میں اقبال کی شاعری پر فنی حوالے سے بھی اچھی گفتگو کی ہے اور یوں اس کے علائم و رموز اور اس کے جمالیاتی عناصر پر بھی مفصل بحث کی ہے ۔ شمل کے خیال میں یورپی مستشرقین کے باب میں اقبال کی رائے خصوصی مطالعے کی مستحق ہے ۔ علامہ کا موقف یہ تھا کہ مستشرقین کے مقاصد غالب طور پر سامراجی ہوتے ہیں اور علمی کم ۔ علاوہ ازیں ان میں علم کی گہرائی کم اور مشرقی تہذیبوں کے باب میں دیے گئے مطالعات سطحی فہم کا نتیجہ ہوتے ہیں ۔ شمل کے نزدیک علامہ نے مستشرقین میں سے میسینوں کو سب سے زیادہ پسند کیا کیونکہ اس میں علامہ کو اسلامی سپرٹ کی تفہیم کے سلسلے میں گہرائی نظر آئی ۔ شمل نے درست کہا ہے کہ علامہ نے مغرب کے صرف انہی خیالات کو قبول کیا جو ان کے مذہبی اور فکری نظام نامے سے مطابقت رکھتے تھے اور وحی الٰہی سے تطبیق پاتے تھے ۔ شمل نے سخن گسترانہ لکھا ہے کہ "علامہ نے ایرانی فلسفے کے بارے میں لکھا تھا کہ اس کا اختتام ہمیشہ مذہب پر ہوتا ہے ۔ خود علامہ کے بارے میں بھی یہ بات اتنی ہی

۱- "Mohammed Iqbal and the Three Realms of the Spirit" ، (۱۹۷۷ء) ، ص ۵۳ ۔

سچی ہے"[۱] ۔

اقبال کے سلسلے میں اطالوی مستشرق بوسانی کے بعض مطالعات بھی لائق توجہ ہیں ۔ شمل کی طرح بوسانی بھی اقبال تک ان کے اپنے افکار کے حوالے سے پہنچا ہے ۔ اپنے تعصبات کے توسط سے نہیں ۔ "دانتے اور اقبال" نامی مضمون میں ایک جگہ کس قدر درست لکھتا ہے کہ "برائے خدا اقبال کو جو مذہبی روح سے اس قدر سرشار تھا ، ان وجود پرستوں میں شمار نہ کیجیے جن کے خیالات میں الحاد اور ترقی پسندی کا تال میل نظر آتا ہے اور جن سے آج کل ہماری دنیا بھری پڑی ہے"[۲] ۔ اقبال کی تحسین کے سلسلے میں بوسانی کا نقطۂ نظر مذہبی ہے اسی لیے وہ اقبال پر لکھنے کا اہل ہے ۔ تمام مذاہب میں جو 'ایک Transcendental Truth ہوتا ہے ۔ بوسانی اس کا ماننے والا ہے ۔ لیکن بوسانی کا یہ خیال کہ بعض عملی وجوہ کی بنا پر علامہ صریحاً مغرب کے مخالف تھے ۔ کسی طرح بھی درست نہیں ۔ علامہ نہ تو مشرق کے بے آمیز مداح ہیں نہ مغرب کے کاملاً مخالف ۔ انہوں نے صاف لکھا ہے :

مشرق سے ہو بیزار نہ مغرب حذر کر
فطرت کا تقاضا ہے کہ ہر شب کی سحر کر ![۳]

بے محل نہ ہوگا اگر یہاں روس کے اقبالی مستشرقین کا بھی نہایت اجمالی ذکر ہو جائے ۔ حال ہی میں عبدالرؤف ملک نے "The Work of Mohammed Iqbal" کے نام سے سوویٹ سکالرز کے مقالات کا ایک مجموعہ مرتب کیا ہے ۔ مرتب نے یہ بتانے کی زحمت گوارا نہیں کی کہ اس نے یہ مقالات روس کے کن رسائل و جرائد یا کتب حاصل کیے اور ان کا انگریزی ترجمہ کس نے کیا ۔ لیکن پھر بھی یک مشت چودہ پندرہ مقالوں کی فراہمی بھی اپنی جگہ اس اعتبار سے قابلِ قدر ہے کہ اقبال کے سلسلے میں روسی مستشرقین کی تحریریں ہمارے لیے نہ صرف یہ کہ قابلِ حصول نہ تھیں بلکہ شاید اس قدر قابلِ اعتناء بھی نہیں رہیں جس کے متعدد اسباب

۱- دیکھیے شمل کی "Gabriel's Wing" ، ص ۳۳۷ ۔

۲- ماہِ نو اقبال نمبر ، ستمبر ۱۹۷۷ء ، ص ۳۳ ۔

۳- ضربِ کلیم ، طبع یازدہم ، اپریل ۱۹۶۳ء ، ص ۱۰۷ ۔

ہیں - بہرحال اس مجموعے میں ایس شکور رؤف کا مضمون ''بیدل اور اقبال'' اے سوفا روفا کا مضمون ''اقبال کا جاوید نامہ اور دانتے'' اور سخو چیف کا مضمون ''نذیر احمد اور محمد اقبال'' تازہ ہوا کے جھونکے ہیں محترمہ اے سوفا روفا نے اقبال اور دانتے کے طریق بیان اور ان کے بیان کردہ رنگ و نور کے علائم کا اچھا تقابل فراہم کیا ہے اور بتایا ہے کہ عہد وسطیٰ کے لٹریچر میں ان دونوں عناصر کی ایک روایتی اہمیت تھی اور خصوصاً رنگ کی ایک متصوفانہ اہمیت تھی - زیر نظر کتاب میں اگرچہ لکھنے والوں کا غالب نقطہ نظر تو مادی اور جدلیاتی ہے لیکن کہیں کہیں روایتی طرز فکر بھی جھلکتا ہے جو روس کے بعض لکھنے والوں کے یہاں بظاہر ایک نمایاں فکری تبدیلی کا پتہ دیتا ہے -

مندرجہ بالا مباحث و معروضات سے کم از کم اتنی بات تو بہرحال آئینہ ہو گئی ہوگی کہ اقبال کے سلسلے میں اب تک ہونے والے کام کا بیشتر حصہ فکری نارسائیوں ، کم فہمیوں ، غلط استنتاج اور تعصبات کی ایک افسوسناک داستان ہے -

حضرات ! اقبال پر اب تک ڈیڑھ ہزار کے قریب کتب اور کئی ہزار مقالات شائع ہو چکے ہیں لیکن ابھی تک بعض پہلوؤں سے اقبال پر اور اُن کے متعلقات پر کام کرنے کے لیے وسیع میدان پڑا ہے - فکر اقبال کے کئی گوشے ابھی تک تشنۂ تحقیق ہیں - علامہ کی نثری اور شعری کاوشوں کے علاوہ جو وقتاً فوقتاً منصۂ ظہور پر آتی رہیں - ان کے بہت سے ایسے منصوبے بھی تھے جو تشنۂ تکمیل رہے - ان کی تکمیل کی جانب سب سے پہلے شورش کاشمیری مرحوم نے اقبالین کی توجہ مبذول کرائی تھی مگر افسوس کہ معاملہ آج بھی کم و بیش وہیں ہے جہاں کل تھا - مثلاً علامہ قرآن کریم کے مقدمۃ القرآن کے بعض حصوں کا ترجمہ کرنا چاہتے تھے تا کہ ہمارے علماء کو یورپ والوں کے طرز استدلال و تحقیق کا حال معلوم ہو - وہ تصوف کی تاریخ پر ایک مبسوط مضمون لکھنا چاہتے تھے جس کے لیے انہوں نے فرانس سے حلاج کا شائع ہونے والا رسالہ ''کتاب الطواسین'' بھی منگوایا تھا - خان نیاز الدین کے نام ایک خط میں تو انہوں نے یہاں تک اطلاع دی تھی کہ وہ اپنی تصوف پر موجودہ کتاب کے دو باب تحریر کر چکے ہیں - اسی خط میں اس بات پر تاسف کا اظہار بھی کیا تھا کہ روز بہان بقلی شیرازی کی ''شرح شطحیات'' فراہم نہیں - اسی طرح

۱۹۱۷ء کے خط میں مہاراجہ کشن پرشاد کے نام لکھتے ہیں کہ ''فقہ اسلام'' پر اس وقت ایک مفصل کتاب بزبانِ انگریزی زیرِ تصنیف ہے جس کے لیے میں نے مصر و شام و عرب سے مسالہ جمع کیا ہے۔ میرا خیال ہے کہ اس کتاب کو تفصیل مسائل کے اعتبار سے ایسا ہی بناؤں جیسی کہ امام نسفی کی ''مبسوط'' ہے'' ۔[1] شاد ہی کو ۱۹۲۱ء کے ایک خط میں لکھتے ہیں کہ ''زمانے نے مساعدت کی تو ''گیتا'' کا اردو ترجمہ کرنے کا قصد ہے۔ فیضی ''گیتا'' کی روح سے نا آشنا رہا'' ۔[2] سید سلیمان ندوی کے نام لکھتے ہیں کہ ''مسلمانوں نے منطقِ استقرائی پر جو کچھ لکھا ہے اور جو جو اضافے انہوں نے یونانیوں کی منطق پر کیے ہیں، اس کے متعلق میں کچھ تحقیق کر رہا ہوں'' ۔[3] پھر ندوی صاحب سے درخواست کی ہے کہ ان کتابوں کے نام تحریر کریں جن میں ایسے مجث ہیں۔ صوفی تبسم کے نام ۱۹۲۵ء میں ایک خط میں لکھتے ہیں کہ میں نے اجتہاد پر جو مضمون لکھا تھا اب اسے کتاب کی صورت میں منتقل کرنے کا ارادہ ہے اور اس کا عنوان ہوگا ''Islam As I Understand It'' افسوس کہ اس موضوع پر علامہ کتاب نہ لکھ سکے بلکہ وہ اجتہاد والا مضمون بھی اب تک دستیاب نہیں ہو سکا۔ نذیر نیازی کو ۱۹۳۲ء کے

۱- روحِ مکاتیبِ اقبال، ص ۱۰۷، فقہ اور دیگر علوم پر مبنی متعدد کتب المبسوط کے نام سے لکھی گئی ہیں مثلاً مبسوط ابی اللیث، مبسوط خواہر زادہ، مبسوط الامام، مبسوط صدر الاسلام، المبسوط فی الفروع، المبسوط فی فروع الحنفیہ، المبسوط فی فروع الشافعیہ، المبسوط فی الفقہ المالکی وغیرہ اور المبسوط السرخسی لیکن النسفی [مکحول بن الفضل النسفی الفقیہہ] نے ''مبسوط'' نام کی کوئی کتاب نہیں لکھی۔ علامہ کو تسامح ہوا ہے۔ میرا خیال ہے کہ ان کا اشارہ السرخسی کی معروف فقہی کتاب ''مبسوط'' کی طرف تھا جو کشف الظنون (حاجی خلیفہ - ۱۹۴۳ء) کے حوالے سے پندرہ جلدوں میں اور ''معجم المطبوعات العربیہ و المعربۃ'' (۱۹۲۸ء) کے حوالے سے تیس جلدوں میں شائع ہوئی تھی۔ مزید تفصیل کے لیے دیکھیے کشف الظنون (۱۹۴۳ء) کے کالم ۱۵۸۰، — ۱۵۸۲ -

۲- ایضاً، ص ۲۶۸ -

۳- ایضاً، ۳۲۹ -

ایک خط میں لکھا کہ ''ڈاکٹر صاحب (ذاکر حسین) ۵- اپریل کی شام کو میرا لیکچر رکھ سکتے ہیں جس کا عنوان'' ہوگا "From London to Granada'' ۔[1] معلوم نہیں کہ وہ لیکچر کہیں محفوظ ہے یا ضائع ہوگیا ؟ علاوہ ازیں ۱۹۳۳ء میں میڈرڈ سپین میں انہوں نے جو تقریر ''The Intellectual World of Islam and Spain'' کے نام سے کی تھی اس کا بھی کھوج لگانا چاہیے ۔

یہ امر متحقق ہو چکا ہے کہ مندرجہ بالا عظیم علمی کارناموں میں سے اکثر علامہ کی علالت اور لوازمے کے فراہم نہ ہونے کے باعث تشنہ رہ گئے لیکن بعض یقیناً اپنی نامکمل صورت میں اب بھی موجود ہیں مثلاً قرآن حکیم پر علامہ کے لوٹس ۔ اور بعض تحریریں اب ناپید ہیں مثلاً تصوف پر علامہ کے لکھے ہوئے دو باب ۔ ضرورت اس امر کی ہے کہ ان کا کھوج لگایا جائے اور ان کی روشنی میں تصوف پر مبسوط کتابیں لکھی جائیں ۔

مندرجہ بالا اشارات سے جہاں علامہ کی بے مثال علمی لگن اور تحقیق و تجسس کا اندازہ بھی ہوتا ہے وہاں علامہ کی ہمہ جہات شخصیت کا بھی ۔ لگتا ہے کہ تصوف کے مسئلے پر علامہ کو وہ شرحِ صدر حاصل نہ ہو سکی جو دیگر بہت سے معاملات میں انہیں حاصل تھی ، ایک طرف تو پوری قطعیت کے ساتھ بعض جگہ ابنِ عربی کی ''فصوص الحکم'' کو سیدھا سیدھا الحاد اور زندقہ قرار دیتے ہیں اور دوسری جانب شاہ سلیمان پھلواروی اور سید سلیمان ندوی سے "فصوص" اور ''فتوحات'' کے باب میں بعض نکات پر تفہیم و تشریح کے بھی متمنی ہوتے ہیں ۔ ۸- اگست ۱۹۳۳ء کو سید سلیمان ندوی کو لکھتے ہیں کہ ''حضرت ابنِ عربی کی ''فتوحات'' یا کسی اور کتاب میں حقیقت زمان کی بحث کس کس جگہ ہے'' ۔[2] اس خط سے یہ بات بہرحال پوری طرح ظاہر ہو جاتی ہے کہ علامہ نے ۱۹۳۳ء تک نہ تو ''فتوحات'' کا نہ ''فصوص'' کا اور نہ ہی ابنِ عربی کی کسی اور کتاب کا بالا ستیعاب مطالعہ کیا تھا ۔ پھر یہ بات سمجھ نہیں آتی کہ ''فصوص'' کو ''سوائے الحاد اور زندقہ کے کچھ نہیں''

۱- روحِ مکاتیبِ اقبال، ۳۶۰ ۔

۲- ایضاً ، ۳۶۸ ۔

کہنے کے کیا معنی تھے ؟ جب کہ اس سے پہلے ۱۹۱۶ء میں شاہ سلیمان پھلواروی کو لکھتے ہیں کہ میرے نزدیک شیخ کی تعلیمات تعلیم قرآن کے مطابق نہیں ہیں اور پھر گزارش کرتے ہیں کہ شاہ صاحب ان کے لیے فصوص اور فتوحات کے چند اشارات تطہیر فرمائیں تاکہ وہ فتوحات اور فصوص کو ان کی روشنی میں پھر سے دیکھیں اور اپنی علم و رائے میں مناسب ترمیم کر لیں ۔ ایک طرف سراج دین پال کے نام ۱۹۱۶ء میں لکھتے کہ منجملہ اور شعرا کے حکیم سنائی بھی اسلام کی بعض محمود باتوں کو مذموم قرار دیتے ہیں اور پھر جب سولہ سترہ سال بعد مزار سنائی پر جاتے ہیں تو انہی حکیم سنائی کو ایک ایسی شخصیت قرار دیتے ہیں جنھوں نے چہرۂ ایمان سے نقاب سرکائی اور حکمت قرآن کے سبق دیے ۔ اقبال کے سلسلے میں ان بظاہر تضادات اور Paradoxes کو ابھی حل ہونا ہے ۔

علاوہ ازیں علامہ پر تنقید کے بعض جدید ترین معیاروں سے بھی کام لینے کی خاصی ضرورت ہے ۔ مثلاً اسلوبیاتی حوالے سے ۔ اس ضمن میں ابتدائی اشارے یوسف حسین خاں اور شمل کے یہاں ملتے ہیں اور اس باب میں ایک مفصل مضمون ڈاکٹر گوپی چند نارنگ نے لکھا ہے ۔ ڈاکٹر صاحب نے اسلوبیاتی مطالعے کے صرف ایک پہلو یعنی صوتیاتی نظام کے حوالے سے اقبال کی بعض نظموں کی تفہیم کی دلچسپ اور نفع بخش کاوش کی ہے اور نتیجہ یہ نکالا ہے کہ اقبال کے یہاں صفیری و مسلسل آوازوں اور طویل وغنائی مصوتوں کا یہ ربط و ضبطِ امتزاج ایک ایسی صوتیاتی سطح پیش کرتا ہے جس کی دوسری نظیر اردو میں نہیں ملتی ۔ اصوات کی اس خوش امتزاجی نے اقبال کے صوتیاتی آہنگ کو ایسی دلآویزی ، توانائی شکوہ اور آفاق میں سلسلہ در سلسلہ پھیلنے والی ایسی گونج عطا کی ہے جو اپنے تحرک و تموج اور امنگ و ولولے کے اعتبار سے بجا طور پر یزداں گیر کہی جا سکتی ہے ۔ افسوس یہ ہے کہ پاکستان میں اس لسانیاتی اور اسلوبیاتی حوالے سے اقبال پر کوئی قابلِ ذکر کام نہیں ہوا

ان مسائل کے علاوہ اقبال کی ایک مبسوط اور مستند سوانح عمری بھی وقت کی اہم ترین ضرورت ہے ۔ اس ذیل میں جہاں ان کی زندگی کے اور بہت سے پہلو تشنۂ تحقیق ہیں وہاں یہ اس بھی کہ کیا علامہ نے کیمبرج سے بی اے کرنے کے بعد وہاں لکھا جانے والا اپنا تھیسس انگریزی ہی میں میونخ یونیورسٹی میں پی ایچ ڈی کی ڈگری کے لیے پیش کر دیا یا

جرمن ترجمے کی صورت میں ۔ سر عبدالقادر نے اپنے کئی انگریزی مضامین میں لکھا ہے کہ یہ تھیسس جرمن میں ترجمہ ہو کر پیش ہوا لیکن انہوں نے اس کے لیے کوئی ثبوت فراہم نہیں کیا ۔ اگر یہ جرمن میں ترجمہ ہوا تو یہ ترجمہ کس نے کیا ؟

آخری بات یہ کہ علامہ اقبال کے اردو اور فارسی کلام کے Standard Editions کی تیاری بھی بے حد اہم ہے ۔ موجودہ صورت میں علامہ کے کلام میں املا اور متن کی بہت سی غلطیاں راہ پاچکی ہیں حتیٰ کہ بعض قرآنی آیات بھی غلط اعراب کے ساتھ شائع ہیں ۔ جب تک یہ کام نہیں ہو جاتا ۔ ہمارے بعض ''ماہرین اقبالیات'' ع مجھ کو خبر نہ تھی کہ ہے علم ، نخیل ِ بے رطب کی بجائے مجھ کو خبر نہ تھی کہ ہے علم ِ نخیل بے رطب ہی بڑھتے رہیں گے ۔ اور داد ِ تحقیق دیتے رہیں گے ۔

مختصر یہ کہ اقبال فکر و فن کا ہمالہ ہیں ۔ انہیں اُن کی کلیت میں سمجھے اور پڑھے بغیر ان پر تنقید و محاکمہ کی چوبین عمارت کھڑی کرنا دوسروں کی دنیا اور اپنی عاقبت خراب کرنے کے مترادف ہے ۔ اب تک تو اقبال کے ساتھ ہمارا معاملہ بیشتر کتبہ آرائی اور چادر پوشانی کا رہا ہے جب کہ اقبال کو مجاورین کی نہیں مجاہدین اور پوئٹک ویژن رکھنے والے مجتہدین کی ضرورت ہے ۔

اقبال کے سلسلے میں کسی عظیم بوطیقا کو ابھی ظہور میں آنا ہے ۔ بڑے آدمیوں کی طرح بڑی کتابیں بھی "Chrisma'' کے اسرار کے تحت ظہور میں آتی ہیں ۔ کیا پتہ کسی سہانی سفید ، طباشیر صبح ، یا جھمجھماتی دوپہر کو اس کا شہود ہو جائے ۔ اس وقت تک ہمیں اقبال کے ان شعروں کی معنویت پر غور کرتے رہنا چاہیے :

ذرہ ام مہر منیر آن ِ من است   صد سحر اندر گریبان ِ من است

خاک ِ من روشن تر از جام ِ جم است   محرم از ناز ادہائے عالم است

در نمی گنجد بجو نمی عمان ِ من   بحر ہا باید پے طوفان ِ من !۱

۱۔ کلیات ِ اقبال فارسی ، ص ۹ ، ۷ ۔

مضمون نگار حضرات سے التماس

آپ اپنا مضمون جس قدر صاف لکھیں گے ، اسی قدر وہ صحیح کمپوز ہوگا۔ مناسب ہے کہ ٹائپ کرا لیں۔ بصورتِ دیگر غلطیاں رہ جانے کا قوی امکان ہے۔

مقصد یہ ہے کہ آپ کے قیمتی خیالات درست طور پر قارئین تک پہنچائے جائیں ۔ اس میں ہماری اعانت فرمائیں اور مضمون ارسال کرنے سے پہلے اُسے ایک مرتبہ پھر دیکھ لیں۔

حوالہ جات کا خاص خیال رکھیں۔

— مدیر ''اقبال ریویو''